العقل والثورة

هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية

تأليف : هربرت ماركيوز

ترجمة : الدكتور فؤاد زكريا

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

العقل والثورة

هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية

تأليف: هربرت ماركيوز
ترجمة: الدكتور فؤاد زكريا

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

١٩٧٠

هذه ترجمة لكتاب

REASON AND REVOLUTION

HEGEL AND THE RISE OF SOCIAL THEORY

تأليف : Herbert Marcuse

الناشر Beacon Press, 1960.

محتويات الكتاب

الموضوع الصفحة

الباب الثانى

ظهور النظرية الاجتماعية

الباب الثالث

خاتمة

مقدمة المترجم

عنوان الكتاب – أى كتاب – هو فى معظم الأحيان تلخيص تجريدى للاتجاه العام الذى يسير فيه الكتاب بعد رفع التفاصيل وترك الموضوعات الجزئية جانبا .. أما الكتاب الذى نقدم ها هنا ترجمته فان عنوانه لا يلخص اتجاهه العام فحسب ، بل يحدد فى الوقت ذاته طبيعة كل ما يعالجه من موضوعات جزئية تفصيلية .. انه ، بايجاز ، ليس تلخيصا تجريديا للمضمون ، بل هو لب هذا المضمون ذاته من بداية الكتاب الى نهايته .

فهذا الكتاب لا يعدو أن يكون محاولة مفصلة ، متعمقة ، للاجابة عن سؤال هام يقع على الحدود الفاصلة – أو على الأصح الحدود الجامعة – بين الفكر النظرى والعملى ، هو : هل يستطيع العقل أن يقوم بدور ثورى فى حياة الانسان ؟ وما أبعاد هذا الدور ، وما حدوده التى لا يتعداها ؟ والحق أن أهمية هذا السؤال انما ترجع الى أنه يطرح فى ظل تاريخ طويل ظل فيه معنى العقل منفصلا عن معنى الثورة ، بل ظل فيه العقل قوة محافظة أساسا ، تعمل على كبت أى تمرد على الأوضاع القائمة ، وتدعو الى الاحتفاظ بكل القيم السائدة ، وتحارب كل ميل جذرى الى التغيير .

كان هذا شأن فكرة العقل منذ أن تحددت – فى الفكر الغربى – على يد اليونانيين القدماء ، ابتداء من بارمنيدس ، الذى ربط بين العقل والثبات والسكون الى حد انكار ظاهرة يلمس الانسان آثارها المباشرة وغير المباشرة فى كل لحظة من لحظات حياته ، وهى ظاهرة الحركة ، حتى أفلاطون وأرسطو ، اللذين كان العقل عندهما – مع اختلاف فى كثير من التفاصيل – قوة كونية توجه كل شىء نحو غايته المحددة مقدما .. وظلت هذه نظرة الفلاسفة الى العقل طوال العصور التالية ، حتى أصبح من الأمور شبه البديهية أن يقاس مدى ميل الفيلسوف الى التغيير

والدينامية بدرجة دفاعه عن العقل ، فان كان عقليا خالصا كان اتجاهه — فى المجـال العملى — اتجاها سـكونيا محافظا ، وان كان من المؤمنين بالتجربة العينية ، مهما اختلفت صورتها ، كان من حقنا أن نتوقع منه دفاعا عن فكرة التغير والتحول ، على المستويين النظرى والعملى معا ٠

ظلت الأمور تسير على هذا النحو ، الى أن جاء فكر هيجل ، فقلب هذه الأوضاع رأسا على عقب ٠٠ ولا أقول ان قيام هيجل بهذه المهمة أمر مسلم به ؛ ولكن هذه هى الصـورة التى يتبدى لنا عليها فى هـذا الكتاب الهام الذى نقدمه الى قراء العربية ٠٠ فأوضح صفات التفسـير الذى يقدمه لنا هذا الكتاب لفلسفة هيجل ، هى صفة المعقولية والثورية ٠٠ وما الكتاب كله الا دفاع عن ذلك الارتباط — الذى يبدو أمرا غير مألوف فى ضوء التراث الفلسفى السابق كله — بين الاتجاه الفلسفى الى المعقولية ، أو بين المثالية الصريحة ، وبين الروح الثورية الأصيلة ٠ كما أن الكتاب يتضمن ، فى مقابل ذلك ، محاولة للجمع بين الروح الوضعية والتجريبية ، وبين النزوع الى الابقـاء على الأمـر الواقع والمحـافظة على الأوضاع القائمة فى الميدان العملى ٠

فالمثالية ، فى نظر المؤلف ، محاولة لاضفاء نظام على الواقع التجريبى المضطرب ، وهو نظام مستمد ، بطبيعة الحال ، من العقل أو من الفكر نفسه ٠٠ وحين يترجم هذا الموقف الى اللغة السياسية أو الاجتماعية فانه يعنى أن المثالية تسعى الى تحرير المجتمع من قبضة العوامل العشـوائية التى تظل تتحكم فيه ما دام هذا المجتمع نهبا للعمليات الآلية التى تسيطر عليها قوى غير عقلية : كمتطلبات السوق والسعى الى الربح أو المنافسة بين المنتجين ٠٠ الخ ٠ وعلى هذا النحو يحكم المؤلف على المثالية الألمانية بأسرها بأنها كانت حركة تحـررية ، وينتقـد خصـومها — حتى من التقدميين — الذين نظروا اليهـا على أنهـا حركة تغلب عليهـا النزعة المحافظة ٠

ولكن المشكلة هى أن المثالية لا تكتسب هذا المعنى التحررى الا اذا تمت الترجمة التى تحدثنا عنها من لغة الفكر الخالص الى لغة السياسة أو الاجتماع ٠ فهل قامت المثالية فعلا بمثل هذه الترجمة ؟ الحق أن المتتبع لتاريخ المثالية يجد من الصعب عليه أن يجيب عن هذا السؤال بالايجاب ٠٠ فلقد كان من الصفات المميزة للمثالية حرصها على تجنب التطبيقات « العينيـة » لآرائها ، والاحتفاظ بها على المسـتوى الفكرى الخالص ٠٠ وأغلب الظن أن هذه الحقيقة لم تغب عن ذهن المؤلف ، اذ

أنه ، برغم محاولاته المستمرة أن يضفى على المثاليه صبغة تحررية تقدمية ، يجعل لهذه التحررية ، فى كثير من مواضع كتابه ، حدودا لا تتعداها • فهو يصف المثالية بأنها محاولة للتحرر على مستوى الفكر وحده ، فى مجتمع عاجز عن أن ينقل هذا التحرر الى مستوى الواقع الفعلى — وهو حكم يستطيع القارىء أن يدرك مدى صوابه اذا تذكر معنى « الحرية » فى فلسفة « كانت » ، وكيف أن الحرية بمعناها الصحيح لا تتحقق عنده الا فى المجال العقلى الصرف ، أى فى مجال العالم المعقول أو الأشياء فى ذاتها ، على حين أن عالم التجربة تحكمه « الضرورة » •• مثل هذا الازدواج بين الحرية على مستوى العقل ، وبين الضرورة — أو انعدام الحرية — على مستوى التجربة الفعلية يعد ، دون شك ، تأييدا الرأى المؤلف القائل ان نزعة التحرر فى المثالية الألمانية تقف عند حدود الفكر الخالص ، ولا تتعداها الى مجال الواقع •• وبطبيعة الحال كان سبب هذا الازدواج هو وقوف المفكر المثالى عاجزا أمام عالم التجربة الفعلية ، فهو ذو سلطان مطلق فى العالم المعقول ، أما فى العالم الفعلى فهو ضائع ، عاجز عن التدخل أو التأثير فى مجرى الحوادث •

ولكن هل يحق للمرء أن يرى فى هذا التحرر على المستوى الفكرى الصرف تحررا بالمعنى الصحيح ؟ ألا يمكن ، بنفس المنطق ، أن نعده عكس ذلك ، فنقول انه محاولة هروبية ، واحتماء بعالم العقل خوفا من عالم الواقع ، أو نتيجة للعجز عن التأثير فيه ؟ هذا ، على الأقل ، تفسير محتمل ، يدل على أن رأى المؤلف فى هذا الصدد يقبل المناقشة من حيث المبـدأ •

***

على أن هيجل ، على التخصيص ، لم يكن من هؤلاء المثاليين الذين يعجزون عن ترجمة آرائهم الى لغة الواقع ، ويقتصرون على المجال الفكرى الخالص • بل ان الصفة المميزة لهيجل هى أن مثاليته تتجاوز الحد الفاصل بين الفكر والواقع ، فتجعل الفكر منبثا فى قلب الواقع ، معبرا عن نبضه وايقاعه ، محددا لاتجاه حركته • ومن هنا فان الجزء الأكبر من هذا الكتاب قد كرس لاثبات أن فكر هيجل يحوى عناصر منها ما هى ثورية خالصة ، ومنها ما تمهد مباشرة للثورة •• أما العناصر الأخرى التى شاع وصفها بأنها « رجعية » فى فكر هيجل ، فان المؤلف يأخذ على عاتقه أن يقدم لها تبريرا يخفف الى حد كبير من غلواء هـذه الاتهامات •

فلنتساءل اذن : على أي نحو يمكن أن يعد هيجل فيلسوفا ثوريا ؟ ان المحور الذى تدور حوله ثورية هيجل ، فى نظر المؤلف ، هو فكرة « السلب » ، التي تقوم بدور أساسى فى الجدل الهيجلى ، اذ أنها هى القوة المحركة فيه .. ولنلاحظ أن اللفظ المستخدم للدلالة على السلب، وهو لفظ negation يعنى ، فى الوقت ذاته ، الرفض والانكار (وهو معنى لا يمكن أن يظهر بوضوح فى اللفظ العربى المقابل له ، أو فى أى لفظ آخر يؤدى نفس المعنى ، كالنفى مثلا) .. والواقع أن المؤلف يجيد استغلال هذه الصفة الخاصة للفظ الأجنبى ، ويستخدمه طوال كتابه بمعانيه المتباينة جميعا فى آن واحد .. وعلى هذا النحو يظهر لنا الطابع الثورى للجدل الهيجلى بوضوح ، فحركة الجدل عند هيجل هى حركة تتسم أساسا بأنها رفض وانكار لما هو قائم فعلا ، وسعى الى مركب أشمل منه وأقل تناقضا ، لا تلبث هذه الحركة أن تقف منه بدوره موقفا سلبيا ، وتنكره الى ما هو أعلى منه ؛ وهكذا .. والسلب كامن فى قلب كل شىء ، أى أن كل شىء يحمل فى داخله نقيضه ، ويحمل أيضا عوامل رفضه والثورة عليه من أجل تجاوزه .

وليس من العسير أن يجد القارىء على ما قلناه فى الفقرة السابقة مأخذا أساسيا ، هو أنه يتضمن انتقالا غير مشروع من مجال عقلى ، هو مجال الجدل ، الى مجال اجتماعى أو حتى سياسى ، هو مجال الثورة على الأوضاع القائمة . ولكن هذا بالفعل هو ما يقوم به المؤلف فى كل صفحات كتابه هذا ، وهو يقوم به عن وعى وادراك كاملين ، فمثل هذا الانتقال الدائم ــ أو بالأحرى المزج الدائم ــ بين المجال العقلى والمجال العينى هو لب الفلسفة الهيجلية ، التى لا يمكن فى نظره أن تكون مثالية بالمعنى الذى يشيع فى أذهان الكثيرين لهذه الكلمة .. معنى الترفع على الواقع والتحليق فى المجال الفكرى الخالص ، لأن فلسفة هيجل عينية واقعية بقدر ما هى مثالية .

وعلى ذلك فان الجدل الهيجلى هو فى أساسه تعبير عن رفض كل وضع قائم ، ودعوة ــ نظرية ــ الى تجاوزه ، وبين الرفض والتجاوز من جهة ، والثورة من جهة أخرى ، خيط رفيع ، بل ان الأولين يمهدان مباشرة للثانية ، ومن هنا كانت بذور الثورة كامنة فى تفكير هيجل على الدوام ، وكانت الثورة نتيجة ضرورية للاعتناق المخلص لآرائه ، وكان الهيجليون الأصلاء ثوريين بطبيعتهم .

وما يقال عن السلب ، يقال أيضا عن مصطلح « النقد » ٠٠ فالمؤلف يفسر هذا المصطلح على أساس أنه يعنى بدوره انتقاد الأوضاع القائمة : فالفلسفة النقدية عنده هى التى تحارب كل وضع قائم وتقف منه موقفا سلبيا ، ومن هنا كانت فلسفة هيجل فى أساسها نقدية ، بالمعنى الخاص الذى يستخدمه المؤلف ، والذى يختلف اختلافا واضحا عن معنى هذا اللفظ حين توصف به فلسفة « كانت » مثلا ٠

ومن المؤكد أن المرء فى حاجة الى قدر غير قليل من التسامح أو التساهل اللغوى كيما يقبل هذه الألفاظ بالمعانى التى حددها المؤلف ٠٠ ولكنى أعتقد أن هذا التساهل والتجاوز عن التدقيق الشديد فى ميدان اللغة أمر ضرورى لكل هيجلى ، لأنه ــ فى نهاية الأمر ــ كان جزءا من طبيعة هيجل نفسه ٠٠ فلا يمكن أن يكون فيلسوف التحليل اللغوى ، مثلا ، هيجليا ، لأن اعتياده التحليل الدقيق للألفاظ ، والتزامه معنى واحدا للفظ الواحد ، يجعله قارئا سيئا الى أبعد حد لهيجل ، كما أن هيجل يبدو فى نظره كاتبا لا يقل عن ذلك سوءا ٠ ومن هنا كان هيجل مجالا خصبا يستمد منه فلاسفة التحليل اللغوى شتى القضايا التى يضربون بهــا الأمثلة لافتقار الجمــل الميتافيزيقية الى المعنى وخلوها من الاتساق ٠ ولابد أن يعتاد المرء أن يتغاضى عن مطلب الدقة والاتساق اللفظيين اذا ما شاء أن يساير هيجل فى تفكيره ٠٠ ويكفى أن نقول ان المصطلح الهيجلى الأساسى ــ مصطلح التناقض ــ لا يعبر فى واقع الأمر عن أى تناقض لو فهم هذا اللفظ بالمعنى الأرسطى الدقيق ٠٠ انه قد يكون تضادا ، أو اختلافا وتباينا وتعارضا (وهو الأغلب) ، ولكنه ليس تناقضا بالمعنى الدقيق ، أى بمعنى أن يجمع الشىء ، فى الوقت الواحد ومن الوجهة الواحدة ، بين الصفة ونقيضها معا ٠٠ ومن هنا كان على المرء أن يتغاضى عن معظم عادات التحليل اللغوى اذا ما شاء أن يساير فكر هيجل ، ولكن الأمر المؤكد هو أن هيجل كفيل بأن يعوضه ــ فى مقابل هذا التغاضى ــ بمتعة عقلية لا نظير لها ٠

وعلى أية حال فان منطق هيجل ، فى نظر المؤلف ، نقدى حتى بالمعنى الاجتماعى ، ذلك لأن الصفة الشكلية المميزة للمنطق التقليدى تؤدى به الى ايجاد نوع من الفصل بين الفكر والواقع ، بحيث يكون للمنطق مجاله الخاص المستقل عن الواقع ، وهو استقلال يعبر فى الوقت ذاته عن العجز عن التدخل فى الواقع من أجل تغييره ٠ أما منطق هيجل فانه يتغلغل فى قلب الواقع على نحو يؤكد قدرة العقل على تنظيم كل

وجود فعلى وتوجيهه ·· وهذا التوجيه يتم عن طريق ادراك عنصر السلب الكامن فى كل وضع راهن ، مما يدفع الفكر حتما الى تجاوز هذا الوضع نحو ما هو أعلى منه ·

ان المنطق التقليدى يفترض وجود عالم من الأشياء الثابتة التى تسرى عليها آليا قواعد الفكر الشكلية ·· أما عند هيجل فان كل شىء ثابت لا يعبر عن الامكانات الحقيقيـة الكامنة فيـه ، وانما هو اقتطاع وتجميد لقدر ضئيل من هذه الامكانات · فالوضع القائم لأى شىء هو وضع ناقص ، يكمن السلب فى صميمه ، لأنه تعبير عن جانب واحد من جوانب هذا الشىء ، وتجاهل لكل ما ينطوى عليه من امكانات ·· والفكر الجدلى وحده هو الذى يستطيع أن ينظر الى الأشياء ، لا فى وضعها الراهن، بل من خـلال امكاناتها الكاملة ·· ومن هنا كان الفكر هو الأقدر على ادراك حقيقة الأشياء ، فهو يرى فى كل شىء ما يزيد بكثير عن حالته الفعلية القائمة ·· ويعبر هيجل عن هذا الرأى تعبيرا لن يعود وقعه على الآذان غريبا فى ضوء التحليل السابق ، فيقول ان الفكر أكثر حقيقة من موضوعاته ·· وتلك هى نفسها القضية المشهورة فى المثالية ، ولكنه يبررها بقوله ان الفكر يدرك الموضوع فى حالاته الحاضرة والمقبلة ، ويتبين كل علاقاته الحقيقية التى لا تتكشف فى الوضع الراهن المباشر لهـذا الموضوع · ومع ذلك ، وبرغم تبرير هيجل البارع لهذه القضية المثالية الرئيسية ، فان للمرء أن يتساءل : من أين يدرك الفكر مجموع العلاقات هذا ؟ هل سيدركه من ذاته ، أو من خلال الموضوع نفسه ؟ وهل كان فى استطاعة الفكر أن يكون أكثر حقيقـة من موضوعاته ، لو لم تكن موضوعاته ذاتها تضفى عليه الحقيقة آخر الأمر ، أى لو لم تكن موضوعاته نفسها ، بمعنى آخر ، أكثر حقيقة منه ؟

***

وكما اصطبغ المنطق الهيجلى ، فى التفسير الذى يقدمه المؤلف ، بالصبغة الثورية ، فكذلك يظهر نفس هذا الطابع الثورى فى كثير من المفـاهيم والمبادىء الرئيسـية التى تندرج تحت هذا المنطق ·· وبذلك تظهر سمة ، من أوضح السمات المميزة لهذا الكتاب ، وهى تخطى الحاجز الفاصل بين الميدان النظرى والميدان العملى ، ومحاولة الربط بين المجالين واظهار ما بينهما من تأثير متبادل · وقد يصل المؤلف فى ذلك أحيانا الى حد قد يراه البعض متكلفا ، وذلك حين يستخلص من الأفكار النظرية

الخالصة دلالات عملية أو سياسية قد تبدو فى نظر هذا البعض منقطعة الصلة بها .

فالمؤلف ، مثلا ، يشرح قانون الانتقال من الكم الى الكيف عند هيجل بأنه قانون يرفض فكرة التحول التدريجى ، ويؤكد التحول المفاجىء .. وينقلنا المؤلف الى المجال السياسى مباشرة فيشير الى أن هذا القانون مضاد للنزعات الاصلاحية التى تستهدف التغيير التدريجى لبعض الأوضاع القائمة مع الاحتفاظ باطارها العام .. أما قانون هيجل فهو دعوة الى افناء القديم بتحويله ـ على نحو جذرى ـ الى ضده ، مع ملاحظة أن هذا الضد انما يستخلص من قلب القديم ذاته .. فهيجل يبدو هنا من أنصار تغيير الأوضاع الراهنة « فى النوع » ، لا تغييرها بطريقة كمية متدرجة .. ولكن ، ألا يحق للمرء أن يرى فى هذا التفسير السياسى قراءة لأفكار ماركس التالية فى مبدأ هيجلى لم يكن يقصد منه أن يسير فى هذا الاتجاه ؟

بل ان المؤلف يذهب الى حد تفسير اهتمام هيجل بفكرة التناقض، على أساس ما كان هيجل يلمسه فى المجتمع الصناعى الحديث من متناقضات تزداد حدة على الدوام .. وصحيح أن كثيرا من نصوص هيجل المنتمية الى مذهبه الأول ، والتى أورد منها المؤلف الكثير ، تبدو مؤيدة لهذا الرأى ، ولكن هل يمكن ارجاع أفكار هيجل النظرية الى عناصر عملية على هذا النحو المباشر ؟ وهل تعد هذه العناصر ، بصورتها هذه ، تفسيرا كافيا لمنشأ فكرة التناقض ، والدور الهام الذى قامت به ، فى فلسفة هيجل ؟ واذا كان هذا هو أصل فكرة التناقض عند هيجل ، فكيف انتهى به الأمر الى موقف سياسى لا يختلف الكثيرون فى أنه كان فى صميمه موقفا محافظا ؟

هنا أيضا نجد المؤلف يدافع عن هيجل دفاعا حارا ، حتى فى الأمور التى يكاد ينعقد اجماع مؤرخى الفلسفة على أن هيجل كان فيها متناقضا مع نفسه ومع مبادئه النظرية الأصلية .. ذلك لأن مسار الجدل الهيجلى ، كما هو معروف ، يتوقف عندما يصل الى الدولة البروسية القائمة عندئذ : فألمانيا هى قمة التاريخ ، ونظام الدولة السائد فى عصره هوالوضع الذى ينبغى أن يظل قائما .. ولا شك فى أن التناقض واضح بين هذا الموقف الهيجلى الصريح ، وبين كل التفسيرات التى عرضناها حتى الآن ، والتى تؤكد أن تفكير هيجل هو فى صميمه ثورة على كل وضع قائم ، وأن تحقيق الامكانات الكامنة فى أى وضع موجود

لا يكون الا بالقضاء على هذا الوضع وتجاوزه الى ما هو أعلى منه ٠٠ ومع ذلك فان المؤلف يوضح ، ببراعة ، أن المجتمع السائد فى الوقت الذى أكد فيه هيجل سلطة الحكومة ، كان مجتمع مصالح فردية متنافسة لا مجال فيها للتفكير فى أية مصلحة عامة ٠٠ ومن هنا كان دفاع هيجل عن الدولة وتمجيده لها بوصفها تلك السلطة القادرة على أن تعلو على المصالح الفردية المتناحرة وتنظمها وتؤكد سيادة مبادىء القانون عليها ٠

بل ان دفاع هيجل عن النظام الملكى البروسى ، وتبريراته المفصلة له ، هو فى نظر المؤلف أمر يمكن أن نلتمس له فيه عذرا : اذ أن هـذا النظام ، على أية حال ، أفضل من المجتمع الاقطاعى السابق عليه ، والذى كانت بقاياه لا تزال ظاهرة بوضوح فى ألمانيا على وجه التخصيص ٠٠ ففى النظـام الملكى تسـود سلطة مركزية أكثر تقـدمية ــ مهما كانت مساوئها الأخرى ــ من السلطة اللامركزية فى نظام الاقطاع ٠٠ ولكن هل يظل مثل هذا التبرير ممكنا لو قارنا بين الملكية البروسية وبين النظام الرأسمالى الليبرالى الذى كان قد بدأ يشق طريقه بقوة فى كل المجتمعات الأوروبية ؟ يرى المؤلف أن التجاء هيجل الى دولة قوية يسودها نظـام صارم ، يمكن أن يكون « استبصارا » بالفوضى التى يؤدى اليها مثل هذا النظام الليبرالى ، والتى يعجز عن التغلب عليها (ص ٦٠ ــ ٦١ من الأصل الانجليزى) ٠ ولا جدال فى أن هذا ليس تبريرا بالمعنى الصحيح ، اذ أنه يؤدى الى الاستعاضة عن نظام سيىء بنظام أسوأ منه ، أى عن الفوضى الليبرالية بالتسلط الدكتاتورى الاستبدادى ٠٠ ويزداد هـذا التبرير تهافتا اذا ما نظر اليه فى ضوء الهدف النهائى للتفكير الهيجلى بأسره ، وهو تأكيد سـيطرة العقل على كل جوانب الواقع بحيث لا يخـرج عن التنظيم العقلى شىء ٠٠ فهل كان الهدف من كل الجهود التى بذلها هيجل من أجل تحقيق السيادة للعقل ، وضمان شمول المنطق panlogism هل كان الهدف من ذلك كله هو الوقوف عند الملكية البروسية فى نهاية الأمر ، وجعلها قمة لتطور التاريخ ؟

***

وعلى قدر دفاع المؤلف عن هيجل ، الى حد بذل جهد شاق من أجل ايجاد تبرير ــ جزئى على الأقل ــ لنقاط الضعف المعترف بها عند هذا الفيلسوف ، نراه يهاجم المذاهب المعادية له ، ويتخذ فى هجومه عليهـا نفس الموقف الذى اتخذه عندما دافع عن هيجل ، أعنى موقف الربط بين

الفكر النظرى وبين النتائج العملية لهذا الفكر ، على نحو قد يبدو فى نظر البعض مشوبا بقدر من التعسف .

فالوضعية فى القرن التاسع عشر هى فى الوقت ذاته فلسفة ايجابية كما يدل على ذلك اسمها positivism .. والايجاب هنا يعنى قبول الأوضاع الراهنة والوقوف منها موقف الرضا والتأييد .. وهكذا يضع المؤلف تضادا بين فلسفة هيجل ، التى كانت ترتكز أساسا على فكرة السلب والتناقض ، وبالتالى تتخذ موقف الرفض من النظم الاجتماعية القائمة ، وبين فلسفة كونت وغيرها من الفلسفات الوضعية، التى تقف من هذه النظم موقفا ايجابيا ، وتعمل على الدفاع عنها ضد أى اتجاه الى تغييرها جذريا .. صحيح أن الفلسفات الوضعية لم تكن تعارض الاصلاح ، بل التغيير ، ولكن ذلك كله كان يجب أن يتم فى اطار ما هو قائم وما هو موجود ، أما محاولة كسر هذا الاطار والثورة عليه فكانت مخالفة تماما لروح الفلسفة الوضعية .

والحق أن قارىء هذا الكتاب لا يملك الا أن يشهد لمؤلفه بالبراعة فى استخلاصه للنصوص المؤيدة لوجهة نظره ، ولا يستطيع ، أمام وفرة هذه النصوص ، أن يتهم المؤلف بالتعسف فى تأويل أقوال الوضعيين بحيث تتمشى مع الرأى الذى يدافع عنه .. فهناك نصوص قاطعة تشهد فعلا بأن الفلسفة الوضعية فى القرن التاسع عشر لم تكن فى صميمها فلسفة ثورية .. ولكن ، مع تسليمنا بهذه الحقيقة ، هل نستطيع أن نؤكد وجود ارتباط باطن بين هذه النزعة المحافظة فى الفلسفة الوضعية وبين تعاليمها النظرية ؟ وهل يمكننا أن نوافق على رأى المؤلف القائل ان انكار الوضعية للميتافيزيقا أدى الى اعترافها بما هو موجود وقائم ودفاعها عنه ، (ص ٢٤٧ من الأصل الانجليزى) لأن ما هو موجود هو ذلك المعطى الذى تحرص الوضعية على التمسك به ، وترفض كل ما يتجاوزه ؟ الحق أنه لو صح هذا لكانت كل المذاهب التى تنكر الميتافيزيقا محافظة ، ولكان الدفاع عن الميتافيزيقا يعنى التقدمية فى كل الأحوال ــ وهما نتيجتان لا شك فى بطلانهما .

لذلك أعتقد أن الوضعية اذا كانت من جهة تقف مما هو معطى ، ومما هو موجود ، موقفا ايجابيا ، واذا كانت من جهة أخرى تتخذ مواقف محافظة من الوجهة السياسية ، فليس معنى ذلك أن هناك ارتباطا سببيا بين هذين الموقفين ، أى أنه ليس من الضرورى أن يكون اتخاذ موقف ايجابى مما هو معطى مؤديا الى النزعة المحافظة فى المجال السياسى ..

ذلك لأن « ما هو معطى » لا يتعين أن يكون الأوضاع الاجتماعية المسيطرة فحسب ، بل ان بؤس الطبقات الدنيا من المجتمع وحاجتها الى تغيير أوضاعها ينتمى الى ما هو معطى وقائم ، بقدر ما تنتمى اليه سيطرة الطبقات المالكة ونظم الحكم القائمة ‥ فاذا اعترفنا بذلك كان من الممكن أن نتصور فلسفة لا تعترف الا بما هو معطى ، وتكون فى الوقت ذاته فلسفة ثورية تقدمية ‥ وما هذا الا مثل واحد يوضح المزالق الخطيرة التى يمكن أن يوقعنا فيها تأويل الأفكار النظرية تأويلا سياسيا بلا تمييز ·

***

تلك بعض الخواطر النقدية التى آثارتها فى ذهنى قراءة هذا الكتاب الممتع · وقد حرصت على أن أؤكد هذا الوجه النقدى فى حكمى على الكتاب لأنى أومن بأن القارىء بدوره ينبغى أن يقف موقفا مستقلا من الكتاب الذى يقدم اليه مترجما ‥ ففى رأيى أن أفضل طريقة لتقديم الكتاب المترجم هى اظهار أكثر جوانبه استثارة للفكر ، بما فيه من نقد وشك وتساؤل ، لا تقديمه على أنه ذخيرة فكرية ينبغى أن تقبل بحذافيرها ·

***

وأخيرا ، فقد بقيت لى كلمة عن المشكلات التى واجهتها فى ترجمة الكتاب ، والحلول التى اقترحتها لحل هذه المشكلات ، والأمر المؤكد أن هيجل ، فيما يكتبه وما يكتب عنه ، يثير دائما صعوبات لغوية لاحصر لها أمام كل محاولة لنقل كتاباته الى لغة أخرى ، وأن هذه الصعوبات لابد أن تكون أشد فى حالة اللغة العربية التى لا تربطها بلغة هيجل الأصلية ، أو باللغات الأوروبية عامة ، أية جذور مشتركة ‥ وسأعرض فيما يلى قائمة موجزة ببعض الألفاظ التى وجدتها مثيرة لاشكالات ، وما اقترحه لها من ترجمات ·

* أشرت من قبل الى المعانى المتعددة التى يستخدم بها لفظ negation وكيف أنه يعنى السلب والنفى من جهة ، والانكار والرفض من جهة ، أى أنه ينطوى على معنى التدخل الارادى من أجل انكار موضوع ما ، لا مجرد سلبه بطريقة آلية منطقية فحسب ·

* يستخدم لفظ process بمعنيين : أقربهما وأوضحهما هو لفظ « عملية » · ولكن هناك حالات أخرى تخفق فيها هذه الترجمة اخفاقا تاما ، وقد استخدمت فى هذه الحالات لفظ « مسار » · وسيجد القارىء فى مواضع متعددة من الكتاب ما يؤكد له ضرورة هذا التصرف ·

* لفظ الواقع والواقعية reality يثير اشكالات خاصة ، لا سيما حين يوضع فى مقابل لفظ آخر هو factuality لأن هذا الأخير يترجم بدوره عادة بكلمة « الواقع » · وفى هذه الحالات كنت أترجم reality بالواقعية الحقيقية و factuality بالواقعية الحادثة ·

* لفظ notion يترجم عادة بالفكرة ، ولكن هـذه الكلمة الأخيرة تختلط بلفظ idea الذى يحتل مكانة كبيرة فى فلسفة هيجل ويتخذ فيها معانى خاصة ، لذلك آثرت أن أترجم notion بالمفهوم ·

* يستخدم المؤلف كلمة comprehend بمعنيين ، أحدهما هو معنى الفهم ، والثـانى معنى الاحاطة والاشتمال ، وفى بعض الأحيـان يستخدمه بالمعنيين معا ، وفى هذه الحالات كان لابد من الاشارة اليهما فى سياق واحد ·

* المعنى الشائع للفظ community هو « المجتمع المحلى » أو « الجماعة » أو « الطائفة » · ولكن المؤلف يستخدم هذا اللفظ كما لو كان مصدرا يدل على اشتراك المصالح فى عمومية اجتماعية موحدة ، وكان لابد للترجمة من أن تعمل حسابا لهذا المعنى الخاص ·

* هناك ازدواج واضح فى معنى التعبير Philosophy of Right Rechtsphilosophie ، اذ يؤكد المؤلف أن معناه أقرب الى فلسفة القانون (ص ٢٠٦ من الأصل الانجليزى) ، ولكنه يستخدمه فى مواضع أخرى على نحو يحتم ترجمته بفلسفة الحق ، كما هى الحال عند الكلام عن حق الفرد أو حق الأسرة (ص ١٨٥) ·· ولنلاحظ أن هذا الازدواج قائم فى اللغة العربية بدورها ، وهو يتجلى بوضوح تام فى اطلاقنا على الكلية التى تدرس القوانين اسم « كلية الحقوق » · وقد استخدمت اللفظين معا حتى يثبت فى الأذهان ارتباطهما ، ثم اقتصرت على أحدهما بعد أن أصبحت واثقا من رسوخ المعنى المزدوج فى ذهن القارىء ·

* وأخيرا ، فان كتابة اسم المؤلف نفسه تثير اشكالا آخر ·· ذلك لأن المؤلف من أصل ألمانى ، والنطق الصحيح لاسمه الأخير هو «ماركوزى» ·· ولكن لما كان منذ وقت طويل يعيش فى الولايات المتحدة ، ويمارس تأثيره ـ وخاصة فى السنوات الأخيرة ـ بوصفه مفكرا ينتمى الى العالم الأنجلوسكسونى ، فقد رأيت لزاما على أن أكتب اسمه كما ينطق فى هذه البلاد ، وهو « ماركيوز » ·

وليس معنى ذلك أن هذه هى الاشكالات الوحيدة التى واجهتها فى ترجمة هذا الكتاب ، وانما اقتصرت على الأمور التى يحتاج فيها تصرفى الى تبرير خاص • وعلى أية حال فانى آمل أن تكون ترجمة هذا الكتاب مجهودا متواضعا يضاف الى الجهود الكبيرة التى تبذل فى الآونة الأخيرة لتعريف قراء العربية بهذا الفيلسوف العظيم ، وبالعصر الذى عاش فيه والنتائج التى ترتبت على أفكاره فى ميدان التفكير النظرى والاجتماعى والسياسى •

فبراير ١٩٦٩ **فؤاد زكريا**

مقدمة

ملحوظة عن الجدل

ألف هذا الكتاب على أمل أن يسهم بدور بسيط ، لا فى احيــاء هيجل ، بل فى احياء ملكة عقلية يخشى عليها من خطر الضياع ، ألا وهى القدرة على التفكير السلبى .. ان التفكير ، كما عرفه هيجل :« هو فى أساسه سلب ما هو ماثل امامنا على نحو مباشر » .. فما الذى يعنيه « بالسلب » ، وهو المقولة الرئيسية فى الجدل (الديالكتيك) ؟

الحق أن أشـد مفاهيم هيجل تجريدا وميتافيزيقية ، هى ذاتهـا مشبعة بروح التجربة ــ تجربة عالم يغدو فيه غير المعقول معقولا ، ويتحكم بهذا الوصف فى الوقائع ؛ تجربة تكون فيها اللاحرية شرطا للحرية ، والحرب ضمانا للسلم .. مثل هذا العالم يناقض نفسه .. وبالطبع فان الذهن العادى السليم والعلم يعملان على تطهير نفسيهما من هذا التناقض؛ أما الفكر الفلسفى فيبدأ بالاعتراف بأن الوقائع لا تطابق المفاهيم التى يفرضها الذهن العادى السليم والعقل العلمى ــ أى هو بالاختصار يبدأ بالامتنــاع عن قبولها .. ذلك لأن هــذه المفاهيم ، بقدر ما تتجاهل المتناقضات الحتمية الخطيرة التى تؤلف عالم الواقع ، تجرد ذاتها من عملية الواقع نفسها .. ومن هنا فان السلب الذى يطبقه الجدل عليها ليس فقط نقدا للمنطق التقليدى ، الذى يرفض الاعتراف بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضا نقد للأوضاع القائمة على نفس الأرض التى تقف عليها ، ونقد لنظام الحيــاة المستتب ، الذى ينكر ما ينطوى عليه هو ذاته من امكانات واحتمالات مشجعة .

ولقد أصبحت هذه الطريقة الجدلية فى التفكير ، فى يومنا هذا ، غريبة عن العالم الذى نعيش فيه ، سواء فى جانبه النظرى وفى جانبه العملى ·· فهى تبدو منتمية الى الماضى ، ويبدو أن انجازات الحضـارات التكنولوجية تكذبها .. ذلك لأن الواقع القائم يبدو مبشرا بالأمل ، ومثمرا ، الى الحد الذى يكفى لاستبعاد كل الأطراف المتعارضة أو استيعابها فى كل أشمل ·· وهكذا يبدو أن قبول هذا الواقع ـ بل تأكيده ـ هو المبدأ المنهجى المعقول الوحيد ·· وهو فضلا عن ذلك لا يستبعد النقـد ولا التغيير ؛ بل ان الأمر على عكس ذلك ، اذ أن من أقوى دعامات هذا الموقف ، تأكيد الطابع الدينامى للوضع القـائم ، وتأكيد « ثوراته » الدائمة ·· ومع ذلك يبدو أن هذه الدينامية تظل تمارس عملها بلا انقطاع فى اطار للحياة يظل على ما هو عليه ، بحيث انها بدلا من أن تلغى سيطرة الانسان على الانسان ، وسيطرة منتجات عمله عليه ، تنظم هذه السيطرة وتهذبها ·· ويصبح التقدم كميا ويتجه الى تأخير التحول من الكم الى الكيف الى أجل غير مسمى ـ أعنى الى تأخير ظهور أحوال جديدة للحياة مع أشكال جديدة للعقل والحرية ·

ان القدرة على التفكير السلبى هى القوة الدافعة للفكر الجدلى ، التى تستخدم أداة لتحليل عالم الوقائع من خلال ما فيه من نقص باطن ·· ولقد آثرت هذه الصيغة الغامضة غير العلمية لكى أبرز حدة التضاد بين التفكير الجدلى وغير الجدلى ·· ويلاحظ أن لفظ « النقص » ينطوى على حكم قيمة ·· ولكن التفكير الجدلى يثبت بطلان وجود تضاد قبلى a priori بين القيمة والواقع ، اذ ينظر الى الوقائع جميعا على أنها مراحل لعملية واحدة ـ عملية ترتبط فيها الذات والموضوع على نحو من شأنه ألا يكون من الممكن تحديد الحقيقة الا فى اطار الكل الشامل للذات والموضوع معا·· فكل الوقائع تنطوى على العارف كما تنطوى على الفاعل *، وهى تترجم الماضى الى الحاضر بلا انقطاع ·· وهكذا فان الموضوعات « تتضمن » الذاتية فى صميم بنيانها ·

ولكن ما هى (أو من هى) هذه الذاتية التى تشكل العالم الموضوعى،

(*) يشير لفظ «العارف» الى حالة التلقى شبه السلبى للوقائع الحاضرة ، على حين أن لفظ «الفاعل» يشير الى تدخل الذات ايجابيا فى هذه الوقائع من أجل تحديد ماستكون عليه فى المستقبل .. ومن هنا كان الجمع بين العارف والفاعل جمعا بين الاتجاه الى الحاضر والاتجاه الى المستقبل ، وكان فى الوقت ذاته جمعـا بين النظرة الذاتيـة والنظرة الموضوعية الى الوقائع . (المترجم)

بالمعنى الحرفى لكلمة « تشكل » ؟ يجيب هيجل عن هذا السؤال بسلسلة من المصطلحات التى تدل على الذات فى مظاهرها أو تجلياتها المتعددة : التفكير ، العقل ، الروح ، الفكرة ٠ ولما كنا قد فقدنا القدرة على الفهم السلس الميسور لهــذه التصورات ، وهى القــدرة التى كانت لا تزال متوافرة لدى القرنين الثامن عشر والتـــاسع عشر ، فسوف أحاول أن أعرض وجهة نظر هيجل عرضا مجملا بعبارات أقرب الى المألوف ٠

ان الشيء لا يكون واقعيا real ما لم يستطع حفظ وجوده فى صراع الحياة والموت الذى يدور بينه وبين أوضاع حياته وظروفها ٠٠ وقد يكون الصراع أعمى ، أو حتى غير واع ، كما فى حالة المادة غير الموضوعية؛ وقد يكون واعيا مقصودا ، كصراع البشرية مع ظروفها وظروف الطبيعة ٠٠ وما الواقعية reality الا الحصيلة الدائمة التجدد لعملية الوجود ــ أى العملية ، الواعية أو غير الواعية ، التى يغدو فيها « ماهو كائن » « شيئا غير ذاته » ٠ كذلك فان الهوية identity ليست الا السلب المستمر للوجود الناقص ، بحيث تستمر الذات فى كونها شيئا غير ذاتها ٠٠ وعلى ذلك فكل واقعية reality هى عملية تحقيق للواقع realization ــ أى نمو « للذاتية » ٠٠ وهذه الأخيرة « تهتدى الى نفسها » فى التاريخ، حيث يكون للنمو مضمون عقلى ، ويعرف هيجل هذا النمو بأنه « تقدم فى الوعى بالحرية » ٠

وهاهنا نجد مرة اخرى حكم قيمة ــ وهو فى هذه المرة حكم قيمة يفرض على العالم ككل . ولكن الحرية عند هيجل مقولة انطولوجية : فهى تعنى الا يكون الموجود مجرد موضوع ، بل يكون ذات وجوده ؛ وألا يستسلم للظروف الخارجية ، بل يحول الواقعية الحادثة factuality الى واقعية حقيقية realization ٠ هذا التحويل ، فى رأى هيجل ، هــو عصب الطبيعة والتاريخ ، وهو البناء الباطن للوجود كله ! وقد يكون المرء ميالا الى الاستخفاف بهذه الفكرة ، ولكن من واجبه أن يكون متيقظا لما تنطوى عليه من مضامين ٠

ان الفكر الجدلى يبدأ بالتجربة التى ندرك فيها أن العالم غير حر ؛ أى أن الانسان والطبيعة يوجدان فى احوال أغتراب ، ويوجدان « على خلاف ما هما عليه » ٠٠ وكل طريقة فى التفكير تستبعد هذا التناقض من منطقها انما هى منطق باطل ٠٠ فالفكر لا « يطابق » الواقع الا بقدر مايحول الواقع او يبدله عن طريق فهم بنائه المتناقض ٠٠وهنا يؤدى مبدأ الجدل الى دفع الفكر الى ما وراء حدود الفلسفة ٠٠ ذلك لأن فهم الواقع

الحقيقي يعنى فهم ما تكون عليه الأشياء فى حقيقتها ، وهذا بدوره يعنى رفض الواقعية الحادثة factuality والرفض عملية الفكر مثلما هو عملية الفعل .. وعلى حين أن المنهج العلمي يؤدى بنا من الخبرة المباشرة بالاشياء الى بنائها الرياضى المنطقى ، فان التفكير الفلسفى يؤدى بنا من الخبره المباشرة بالوجود existence الى بنائه التاريخى ، وهو مبدأ الحرية .

ان الحرية هى القوة المحركة الكامنة فى أعمق أعماق الوجود ، وان نفس عملية الوجود فىعالم غير حر انما هى«السلبالمستمر لما يهدد بانكار الحرية » . وهكذا فان الحرية تحمل فى أساسها طابع السلب .. فالوجود اغتراب ، وهو فى الآن نفسه العملية التى تعود بها الذات الى نفسها اذ تفهم الاغتراب وتسيطر عليه .. وهـذا يعنى ، بالنسـبة الى تاريخ البشرية ، بلوغ « حالة انتماء الى العالم » ، يظل فيها الفرد فى انسجام وثيق مع الكل ، ولا تكون لشروط عالمه وعلاقاته « موضوعية أساسية مستقلة عن الفرد » . على أن هيجل كان متشائما فيما يتعلق باحتمال بلوغ هذه الحالة ، ويبدو أن عنصر مهادنة الأوضاع القائمة ، وهو العنصر الذى كان ظاهرا بقوة فى أعماله ، كان راجعا الى تشاؤمه هذا الى حـد بعيد ــ أو ان شئت فقل الى واقعيته هذه .. فهو يرد الحرية الى عالم الفكر المحض ، والى « الفكرة المطلقة » . انها مثالية العاجز ــ هذا هو المصير الذى يشترك فيه هيجل مع التراث الرئيسى فى الفاسفة .

وهكذا يصبح التفكير الجدلى سلبيا فى ذاته .. فوظيفته هى القضاء على ما يشعر به الانسان فى موقفه الطبيعى من ثقة بالذات ورضا عنها واكتفاء بها ، وهدم الثقة المرذولة فى قدرة الوقائع وفى لغتها ، والبرهنة على أن اللاحرية كامنة فى قلب الأشياء الى حد أن نمو متناقضاتها الباطنة يؤدى بالضرورة الى تغير كيفى .. هو انفجار الأوضاع القائمة واصابتها بكارثة ماحقة .. ويرى هيجل أن مهمة المعرفة هى التعرف على العـالم بوصفه « عقلا » عن طريق فهم جميع موضوعات الفكر على أنها عناصر وجوانب لكل يتحول الى عالم واع فى تاريخ البشرية .. وهكذا يتجه التحليل الجدلى آخر الأمر الى أن يصبح تحليلا تاريخيا ، تبدو فيه الطبيعة ذاتها جزءا من تاريخها الخاص وتاريخ الانسان ومرحلة من مراحله .. ويصل تقدم الفهم من مرحلة الادراك العادى الشائع الى مرحلة المعرفة ــ يصل الى عالم سلبى فى صميمه ، لأن ما هو واقعى يعارض الامكانات الكامنة فى ذاته ، والتى تصبو هى ذاتها الى التحقق ، وينكرها ، فالعقل هو سلب السالب .

لقد كان الشغل الشاغل للفلسفة ، حيثما كانت الفلسفة أكثر من مجرد تبرير أيديولوجي أو تدريب ذهني ، هو تفسير ما هو موجود من خلال ما ليس بموجود ، ومواجهة الوقائع المعطاة بما هو خارج عنها ·· وان وظيفة السلب في الفكر الفلسفي ، من حيث هو قوة تعمل على تحرير هذا الفكر ، لتتوقف على الاعتراف بأن السلب فعل موجب : أى أن ما هو موجود يستبعد ما ليس بموجود ، وبذلك يستبعد امكاناته الخاصة · ومن ثم فان التعبير عما هو موجود وتعريفه من خلال ما هو فيه فحسب، انما هو تشويه وتزييف للواقع ·· فالواقع مغاير لما يصاغ فى منطق الوقائع ولغتها ، وزائد عنه · وهنا نجد حلقة الاتصال العميقة بين الفكر الجدلى وجهود أدب الطليعة ·· وأعنى بحلقة الاتصال هذه ، محاولة كسر سيطرة الوقائع على الكلمة ، والتحدث بلغة ليست هى لغة أولئك الذين يقررون الوقائع وينفذونها ويستفيدون منها ·· وكلما اتجهت قوة الوقائع المعطاة الى أن تكون شمولية ، تستوعب فى ذاتها كل معارضة ، وتعرف عالم المقال بأسره ، بدت محاولة التكلم بلغة التناقض محاولة لا عقلية ، غامضة ، مصطنعة ، على نحو متزايد ·· وليست المسألة مسألة تأثير مباشر أو غير مباشر من هيجل فى الحركات الطليعية الأصيلة ، وان كان هذا واضحا عند مالارميه Mallarmé وفيبيه دوليل آدام Villiers de l'Isle-Adam وعند السيريالية وبرخت Brecht · بل الأصح أن يقال ان اللغة الجدلية واللغة الشعرية تلتقيان على ارض مشتركة .

والعنصر المشترك بينهما هو البحث عن « لغة صادقة » ـ لغة السلب بوصفه « الرفض العظيم » لقبول قواعد لعبة نردها مغشوش ·· ان من الضرورى أن نجعل الغائب حاضرا لأن القدر الأكبر من الحقيقة يكمن فيما هو غائب ·· وذلك هو ما تعبر عنه عبارة مالارميه الكلاسيكية:

« انني أقول : زهرة ! ومن ثنايا النسيان الذى يلغى فيه صوتى كل المعالم ، يرتفع بنغم موسيقى ما هو مختلف عن كل نبات مزهر معروف ، وما لا يوجد فى أية باقة ـ وهو الفكرة ذاتها ، والرقة ذاتها » · فالكلمة فى اللغة الاصيلة :

« ليست تعبيرا عن شيء ، بل هى غياب هذا الشيء ··· ان الكلمة تخفى الأشياء وتفرض علينا احساسا بغياب شامل ، بل بغيابها هى ذاتها » (١) ·

---

(١) انظر مقال موريس بلانشو فى مجلة Les temps modernes بعنوان Le Paradoxe d'Aytre يونية ١٩٤٦ ، ص ١٥٨٠ وما يليها .

وهكذا فان الشعر هو القدرة على « انكار الأشياء » — وهى القدرة التى ينسبها هيجل ، على نحو لا يخلو من مفارقة ، الى كل تفكير أصيل .. ويؤكد فاليرى أن :

« الفكر ، باختصار ، هو الجهد الذى يحيى فى داخلنا ما لا وجود له » (٢) وهو يطرح هذا السؤال البلاغى : « ماذا نكون نحن اذن بدون معونة ما لا يوجد ؟ » (٣) .

ان هذه ليست « وجودية » . انها شىء أعظم حيوية وأشد يأسا : انها الجهد الذى يبذل من أجل مناقضة واقع يكون فيه كل منطق وكل حديث باطلا بقدر ما يكونان جزءا من كل مشوه .. واذا كانت ألفاظ لغة التناقض وقواعدها النحوية تظل هى ذاتها ألفاظ اللعبة وقواعدها (اذ لا يوجد غيرها) ، فان اللغة الجديدة تعيد تعريف التصورات التى تصاغ فى لغة اللعبة بأن تربطها بسلبها المتعين determinate negation .. وهذا التعبير . الذى يشير الى المبدأ المسيطر على الفكر الجدلى ، لا يمكن ايضاحه الا فى تفسير حرفى لنص كتاب « المنطق » لهيجل .. وحسبنا هنا أن نؤكد أن التناقض الجدلى يتميز ، بفضل هذا المبدأ ، من كل تضاد مزيف مبتذل ، ومن كل تهريج وتجديد رخيص .. فالسلب يكون متعينا اذا كان يرد الأوضاع القائمة الى العوامل والقوى الرئيسية التى تعمل على هدمها ، وعلى ايجاد الحلول البديلة الممكنة خارج نطاق الوضع الراهن .. وهذه العوامل والقوى ، فى حالة الواقع الانسانى ، هى عوامل وقوى تاريخية ، ويصبح السلب المتعين آخر الأمر سلبا سياسيا .. وهو بهذا الوصف قد يجد التعبير الأصيل عنه فى اللغة غير السياسية ، ولا سيما اذا أصبح البعد السياسى بأسره جزءا لا يتجزأ من الوضع القائم .

ان المنطق الجدلى منطق نقدى ، فهو يكشف أحوالا ومحتويات للفكر تعلو على النمط المقنن للمبادىء المستخدمة والسارية .. وليس الفكر الجدلى هو الذى يخترع هذه المحتويات ، بل هى قد انضافت للمفاهيم خلال التراث الطويل للفكر والفعل . وكل ما يفعله التحليل الجدلى هو أنه يجمعها ويعيد تنشيطها ؛ وهو يستعيد المعانى المحرمة ، وبذلك يكاد

---

(٢) «المؤلفات» نشرتها Bibliothèque de la Pléiade. المجلد الاول ، ص ١٣٣٣ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٩٦٦ .

يبدو كما لو كان عودة لما يراد قمعه ، أو على الأصح اطلاقا واعيا له من عقاله ! فلما كان عالم المقال القائم هو عالم غير حر ، فان الفكر الجدلى يكون بالضرورة هداما ، وأى تحرر يستطيع أن يجلبه انما هو تحرر فى الفكر ، تحرر نظرى . ومع ذلك فان انفصال الفكر عن الفعل ، والنظرية عن العمل التطبيقى ، هو ذاته جزء من العالم غير الحر .. فليس فى وسع أى فكر أو أية نظرية أن تخلصنا منه ؛ ولكن النظرية يمكن أن تساعد على تمهيد الأرض بحيث نصبح عودة الوحدة بينهما ممكنة ، وقدرة الفكر على وضع منطق ولغة للتناقض هى شرط أساسى لتحقيق هذه المهمة .

ففيم تكمن قوة الفكر السلبى اذن ؟ ان التفكير الجدلى لم يحل بين هيجل وبين الارتقاء بفلسفته الى مرتبة المذهب المنسق الشامل ، الذى يؤكد العنصر الايجابى آخر الأمر تأكيدا قاطعا .. وانى لأعتقد أن فكرة « العقل » ذاتها هى العنصر غير الجدلى فى فلسفة هيجل .. ففكرة « العقل » هذه تشتمل على كل شىء ، وهى فى نهاية الأمر تغتفر كل شىء ، اذ أن مكانها ووظيفتها تكمن فى الكل ، والكل بمعزل عن الخير والشر ، والصواب والخطأ .. بل انه قد يكون لنا الحق ، من الوجهتين المنطقية والتاريخية معا ، فى تعريف « العقل » على نحو يتضمن فى ذاته الرق ، ومحاكم التفتيش ، وتشغيل الأطفال ، ومعسكرات التعذيب ، وغرف الغازات السامة ، وتكديس الأسلحة النووية .. فمن الممكن جدا ان توصف هذه الأمور كلها بأنها كانت أجزاء لا تتجزأ من تلك المعقولية، التى تحكمت فى التاريخ المدون للبشر .. فان كان الأمر كذلك ، كانت فكرة « العقل » ذاتها فى خطر ، اذ أنها تتكشف بوصفها جزءا ، لا بوصفها هى الكل .. وليس معنى ذلك أن العقل يتخلى عن مطلبه فى أن يواجه الواقع بحقيقة هذا الواقع .. بل ان الأمر على العكس من ذلك : فعندما اتخذت النظرية الماركسية طابعها بوصفها نقدا لفلسفة هيجل ، فعلت ذلك باسم العقل . وانه لمما يتمشى مع أعمق اتجاهات تفكير هيجل ، أن « تلغى » فلسفته أو « ترفع » ، لا عن طريق الاستعاضة عن العقل بمعايير معينة خارجة عن نطاق العقل ، بل عن طريق ارغام العقل ذاته على الاعتراف بمدى ما لا يزال ينطوى عليه حتى الآن من عناصر لا عقلية ، عمياء ، وبمدى كونه ضحية لقوى لا يمكن السيطرة عليها .. ان العقل، بوصفه المعرفة النامية والتطبيقية للانسان — أى بوصفه «فكرا حرا» — كان له دور أساسى فى خلق العالم الذى نحيا فيه .. ومع ذلك فقد كان له أيضا دور أساسى فى الابقاء على الظلم والشقاء والعذاب .. غير أن « العقل » و « العقل » وحده ، هو الوسيلة الكفيلة بتصحيح أخطائه .

لقد استبق هيجل ، فى كتاب « المنطق » ، الذى يؤلف الجزء الأول من « نسق الفلسفة » ، استبق على نحو يكاد يكون حرفيا ، الفكرة التى يقول بها بارسيفال فى دراما فاجنر المشهورة : « ان اليد التى تسبب الجرح هى بدورها التى تداويه » (٤) وكان ذلك فى سياق قصة الكتاب المقدس عن سقوط الانسان · فمن الجائز أن تكون المعرفة قد سببت الجرح الذى يصيب وجود الانسان ، وهو الجريمة والاثم ؛ ولكن البراءة الثانية و « التوافق الثانى » ، لا يمكن اكتسابهما الا من المعرفة ·· ولا يمكن أن يتم الخلاص على يد «أحمق ساذج» (٥). وهكذا فان هيجل يربط على نحو وثيق بين التقدم فى الحرية والتقدم فى الفكر ، وبين الفعل والنظرية ، مخالفا فى ذلك أنصار الجهالة الذين يؤكدون حقوق اللا معقول فى مقابل العقل ، وحقيقة الطبيعى فى مقابل الذهنى ·· ولما كان قد سلم بالشكل التاريخى المحدد « للعقل » ، الذى تم التوصل اليه فى عصره ، على أنه هو ذاته حقيقة « العقل » ، فان التقدم الذى تجاوز هذا الشكل « للعقل » لابد أن يكون تقدما « للعقل » ذاته ·· ولما كانت مهادنة العقل للنظم الاجتماعية الظالمة قد أدت الى استمرار العبودية ، فان التقدم فى الحرية يتوقف على أن يصبح الفكر سياسيا ، ويتخذ شكل نظرية تثبت أن السلب بديل سياسى كامن فى قلب الموقف التاريخى ·· وعلى ذلك فان « الانقلاب » المادى الذى قام به ماركس على هيجل لم يكن تحولا من موقف فلسفى الى آخر ، ولا من الفلسفة الى النظرية الاجتماعية ، بل كان اعترافا بأن أشكال الحياة القائمة قد بلغت مرحلة سلبها التاريخى ·

هذه المرحلة التاريخية غيرت موقف الفلسفة وكل تفكير معرفى ·· فمنذ تلك المرحلة ، أصبح كل تفكير لا ينم عن وعى بالزيف الجذرى لأشكال الحياة القائمة تفكيرا باطلا · والخروج عن هذا الوضع الشامل ليس منافيا للأخلاق فحسب ، بل هو زيف ·· ذلك لأن الواقع قد أصبح واقعا تكنولوجيا ، وأصبحت الذات الآن منضمة الى الموضوع الى حد بلغ من وثوقه أن فكرة الموضوع أصبحت تشمل الذات بالضرورة ·· ولم يعد الخروج عن هذه العلاقة المتبادلة يؤدى الى حقيقة أكثر أصالة ، بل الى خداع ، لأن من الواضح أن الذات نفسها ، حتى فى هذا المجال ، انما

---

(٤) منطق هيجل : ترجمة والاس · ص ٥٥ ··
(The Logic of Hegel), trans. by W. Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1895.

(٥) كما هى الحال فى دراما بارسيفال لفاجنر ، التى اشار اليها المؤلف منذ قليل · (المترجم)

هى جزء لا يتجزأ من الموضوع كما يحدد علميا • فالذات التى تلاحظ ، وتقيس ، وتحسب ، فى المنهج العلمى ، والذات التى تنشغل بأمور الحياة اليومية ـ كلتاهما تعبير عن نفس الذاتية ، أى الانسان •• ولم يكن المرء بحاجة الى الانتظار حتى هيروشيما كيما تتفتح عيناه على هذه الهوية •• وكما حدث من قبل فى كل الأحوال ، فان الذات التى قهرت المادة تعانى من وطأة كشفها الثقيلة • ذلك لأن أولئك الذين يتحكمون فى هـذا الكشف ويوجهونه قد استخدموه فى خلق عالم تعمل فيه أسباب الرفاهية المتزايدة فى الحياة ، والقوة المتعاظمة للجهاز الانتاجى ، على ابقاء الانسان فى حالة عبودية أمام الوضع القائم •• أما تلك الجماعات الاجتماعية التى حددتها النظرية الجدلية بوصفها قوى السلب والرفض ، فهى اما قد انهزمت ، واما هادنت النظام القائم .. وهكذا فان قوة التفكير السلبى تقف مدانة عاجزة أمام قوة الوقائع القائمة •

ان قوة الوقائع هذه قوة طاغية ؛ فهى قدرة الانسان على الانسان ، وقد بدت كأنها حالة موضوعية معقولة •• وضد هذا المظهر البادى ، يواصل الفكر الاحتجاج باسم الحقيقة •• وكذلك باسم الواقع ؛ اذ أن الواقع الأعلى والأشمل هو أن الوضع القائم يحافظ على بقائه عن طريق التهديد المستمر بالدمار الذرى ، وعن طريق تبديد الموارد على نحو لم يعرف له من قبل نظير ، وعن طريق الهزال الفكرى ، وأخيرا ، وليس آخرا ، عن طريق القوة الغاشمة •• هذه هى المتناقضات التى لم تحل .. وهى تحدد معالم كل واقعة منفردة وكل حادث منفرد ، وهى تتغلغل فى عالم الفكر النظرى والفعل العملى بأسره •• وعلى ذلك فانها تحدد أيضا معالم منطق الأشياء ـ أى طريقة التفكير القادرة على اختراق حاجز الأيديولوجية وفهم الواقع فى كليته •• ان أى منهج لا يستطيع أن يدعى لنفسه احتكار المعرفة ، ولكن أى منهج لا يمكن أن يبدو أصيلا اذا لم يعترف بأن القضيتين الآتيتين تقدمان وصفا ذا معنى ودلالة للوضع الذى نوجد فيه : « الكل هو الحقيقة » ، والكل باطل •

ولقد قمت ، من أجل هذه الطبعة ، بمراجعة الملحق الذى أضفته فى عام ١٩٥٤ الى قائمة المراجع .. كما حذفت الخاتمة التى كتبت للطبعة الثانية لأنها كانت تعـــالج بطريقة مركزة أكثر مما ينبغى ، تطورات سأناقشها بمزيد من التوسع فى كتابى القادم ، وهو دراسة للمجتمع الصنـاعى المتقـدم •

مارس ١٩٦٠ **هربرت ماركيوز**

من مقدمة الطبعة الأصلية

ان مضمون أى عمل فلسفى حقيقى لا يظل دون تغيير بمضى الوقت .. فاذا كانت لمفاهيمه صلة أساسية بأهداف الناس ومصالحهم ، فان حدوث تغير أساسى فى الموقف التاريخى يجعلهم ينظرون الى تعاليم هذا العمل فى ضوء مخالف .. وان ظهور الفاشية فى عصرنا هذا ليستدعى اعادة تفسير لفلسفة هيجل .. وأملنا هو أن يثبت التحليل الذى نقدمه هاهنا أن مفاهيم هيجل الأساسية معادية للاتجاهات التى أدت الى الفاشية نظريا وتطبيقا .

ولقد كرسنا الباب الأول من الكتاب لعرض بناء المذهب الهيجلى .. وحاولنا فى الوقت ذاته ان نتجاوز الشرح البحت ، وان نلقى ضوءا على ما تنطوى عليه أفكار هيجل من عناصر تكررت هى ذاتها فى التطور التالى للفكر الأوروبى ، ولا سيما فى النظرية الماركسية .

ولقد كان من الضرورى أن تتعارض معايير هيجل النقدية والعقلية، وجدله بوجه خاص ، مع الواقع الاجتماعى السائد .. ولهذا السبب كان من الممكن أن يسمى مذهبه بحق **فلسفة سلبية** ، وهو الاسم الذى أطلقه عليه خصومه المعاصرون له . وقد ظهرت فى العقد التالى لموت هيجل **فلسفة ايجابية** (أو) وضعية ترمى الى ازالة تأثير اتجاهاته الهدامة ، وأخذت هذه الفلسفة على عاتقها أن تخضع العقل لسلطة الواقع .. وأن الصراع الذى حدث بعد ذلك بين الفلسفة السلبية والفلسفة الايجابية (أو الوضعية) ليقدم مفاتيح متعددة تساعد على فهم نشأة النظرية الاجتماعية الحديثة فى أوروبا (*) .

هربرت ماركيوز

(*) للمقدمة بقية تبلغ حوالى صفحة ، معظمها مخصص لطريقة المؤلف فى ترجمة النصوص الى الانجليزية ، وللاشخاص والهيئات التى يشكرها المؤلف ، وهى لاتهم القارىء العربى فى شىء . (المترجم)

الباب الأول

أُسس فلسفة هيجل

مدخل

(١) الاطار التاريخى الاجتماعى

وصفت المثالية الألمانية بأنها نظرية الثورة الفرنسية •• ولا يعنى ذلك أن « كانت وفشته وشلنج وهيجل » قدموا تفسيرا نظريا للثورة الفرنسية ، بل يعنى أن الدافع الأكبر لهم الى كتابة فلسفتهم هو رد الفعل على التحدى القادم من فرنسا ، بغية اعادة تنظيم الدولة والمجتمع على أساس عقلى ، بحيث يمكن التوفيق بين النظم الاجتماعية والسياسية وبين حرية الفرد ومصالحه .. وعلى الرغم مما وجهه المثاليون الالمان من نقد مرير الى عهد الارهاب فى الثورة ، فانهم أجمعوا على الترحيب بالثورة ذاتها ، ووصفوها بأنها فجر عهد جديد ، وعملوا جميعا على ربط مبادئهم الفلسفية بالمثل العليا التى دعت اليها الثورة •

وهكذا تظهر أفكار الثورة الفرنسية فى صميم المذاهب المثالية ، وتحدد بناءها الفكرى الى حد بعيد . فالثورة الفرنسية ، كما رآها المثاليون الألمان ، لم تقتصر على الغاء النزعة الاقطاعية المطلقة ، واحلال النظام الاقصادى والسياسى للطبقة الوسطى محلها ، بل انها أكملت ما بدأته حركة الاصلاح الدينى فى ألمانيا ، فحررت الفرد وجعلت منه سيدا لحياته ، يعتمد فيها على نفسه فحسب •• وهكذا لم يعد من المحتم أن يظل مركز الانسان فى العالم ، وطريقة عمله واستمتاعه بأوقات فراغه متوقفا على سلطة خارجية ، بل أصبح يتوقف على نشاطه العقلى الحر •• وتحقق للانسان الانتقال من الفترة الطويلة التى ظل فيها مفتقرا الى النضج والتى كان فيها ضحية لقوى اجتماعية وطبيعية طاغية ، وأصبح هو الذات المستقلة التى تتحكم فى تطورها الخاص •• ومنذ ذلك الحين أصبح تقدمه فى المعرفة هو الذى يوجهه فى صراعه مع الطبيعة ومع التنظيم الاجتماعى وأصبح العالم نظاما عقليا .

على أن المستقر الذى انتهت اليه المثل العليا للثورة الفرنسية كان عمليات الرأسمالية الصناعية .. وجاءت امبراطورية نابوليون فعملت على تصفية الاتجاهات المتطرفة ، ودعمت فى الوقت ذاته النتائج الاقتصادية للثورة ٠٠ وفسر الفلاسفة الفرنسيون فى هذه الفترة تحقيق العقل بأنه اطلاق الصناعة من عقالها .. وبدأ الانتاج الصناعى قادرا على تقديم كل الوسائل اللازمة لاشباع الحاجات البشرية ٠٠ وهكذا ففى نفس الوقت الذى شيد هيجل فيه مذهبه ، كان سان سيمون فى فرنسا يزجى المديح للصناعة بوصفها القوة الوحيدة القادرة على أن تقود البشرية الى الحرية والى تكوين مجتمع عاقل .. فالعملية الاقتصادية بدت عندئذ على أنها أساس العقل ٠

ولقد كان النمو الاقتصادى فى ألمانيا متخلفا الى حد بعيد عنه فى فرنسا وانجلترا ٠ ونظرا الى أن الطبقة الوسطى الألمانية كانت ضعيفة مشتتة بين أقاليم متعددة ، وكانت مصالحها متباينة ، فقد كان من العسير عليها أن تتطلع الى ثورة .. ولم تكن المؤسسات الصناعية القليلة الموجودة الا جزرا صغيرة داخل نظام اقطاعى قديم العهد ٠٠ وكان الفرد فى وجوده الاجتماعى اما مستعبدا ، واما مستعبدا غيره من الناس ٠٠ ومع ذلك فقد كان فى وسعه ، بوصفه كائنا مفكرا ، أن يفهم على الاقل التضـــاد بين الواقع البائس الموجود فى كل مكان ، وبين الامكانات البشرية التى أطلقها العصر الجديد من عقالها ٠٠ وكان فى استطاعته ، بوصـــفه شخصـــا اخلاقيا ، أن يحتفظ بكرامته البشرية واستقلاله الذاتى فى حياته الخاصة على الأقل . وهكذا فبينما كانت الثورة الفرنسية قد بدأت بالفعل فى تأكيد حقيقة الحرية ، كانت المثالية الالمانية لا يشغلها الا البحث فى فكرة الحرية فحسب ٠٠ ومعنى ذلك أنها نقلت الجهود التاريخية العينية التى بذلت لاقامة شكل معقول من أشكال الحكم ، الى المستوى الفلسفى ، بحيث تجلت هذه الجهود فى المحاولات التى بذلت من أجل ايضاح معالم فكرة العقل ٠

ويحتل مفهوم العقل مكانة مركزية فى فلسفة هيجل ٠٠ فقد كان من رأيه أن التفكير الفلسفى لا يفترض مقدما أى شىء عداه ، وأن التاريخ يبحث فى العقل ، وفيه وحده ، وأن الدولة انما هى تحقق العقل ٠٠ على أن هذه العبارات لن تكون مفهومة لو فسر العقل على أنه تصور ميتافيزيقى محض ، اذ أن فكرة هيجل عن العقل قد ظلت محتفظة بالأمانى المادية فى

تحقيق نظام عقلي حر للحياة ، وان كانت قد احتفظت بها بصورة مثالية .. ومن هنا فان تأليه روبسبير العقل بوصفه « الكائن الأعلى » كان مناظرا لتمجيد العقل فى مذهب هيجل .. ولب الفلسفة الهيجلية انما هو بناء تستمد تصوراته — وهى الحرية ، والذات ، والذهن ، والفكرة — من فكرة العقل .. وما لم ننجح فى الكشف عن مضمون هذه الأفكار والارتباط الباطن بينها ، فسوف يظل مذهب هيجل يبدو ميتافيزيقا غامضا ، مع أنه فى الواقع لم يكن كذلك أبدا .

ولقد ربط هيجل نفسه بين تصوره للعقل وبين الثورة الفرنسية ، وأكد هذه الرابطة أعظم تأكيد .. فالثورة قد طالبت « بألا يعترف بصحة أى شيء فى أى دستور سوى ما يتعين الاعتراف به وفقا لحقوق العقل» (١) وقد زاد هيجل فيما بعد هذا التفسير تفصيلا فى محاضراته عن « فلسفة التاريخ » ، فقال : « لم يحدث فى أى وقت مضى ، منذ أن ظهرت الشمس فى قبة السماء ، ودارت الكواكب حولها ، أن أدرك الانسان أن وجوده يتركز فى رأسه ، أى فى الفكر ، الذى يستلهمه الانسان فى بناء عالم الواقع .. لقد كان انكساجوراس أول من قال ان العقل (النوس) يحكم العالم ، ولكن الانسان لم يتقدم الى حد الاعتراف بالمبدأ القائل ان الفكر ينبغى له أن يحكم الواقع الروحى الا في هذه الفترة وحدها .. ومن ثم فقد كان ذلك فجرا عقليا مجيدا ، وكان عهدا شاركت فى الاحتفال به كل الكائنات المفكرة » (٢) .

ولقد كان هيجل يرى أن التحول الحاسم الذى طرأ على التاريخ مع الثورة الفرنسية كان انتقال الانسان الى الاعتماد على عقله ، وتجاسره على اخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل.. وقد شرح هيجل التطور الجديد عن طريق وضع تضاد بين استخدام العقل وبين الامتثال غير النقدى للأوضاع السائدة فى الحياة . «فلا شيء يعقل ما لم يكن نتيجة تفكير» . وقد أخذ الانسان على عاتقه أن ينظم الواقع وفقا لمتطلبات تفكيره العقلى الحر بدلا من الاكتفاء بتشكيل أفكاره وفقا للنظام القائم والقيم السائدة .. ان الانسان كائن مفكر .. وعقله يتيح له أن يتعرف على امكاناته الخاصة ،

---

(١) «حول مؤتمر مجالس مقاطعات فورتمبرج» في : كتابات فى الفلسفة وفلسفة القانون (الحق) . ليبتسج ١٩١٣ . ص ١٩٨ .
(Ueber die Verhandlung der Württembergischen Landstände, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, ed. Georg Lasson).

(٢) فلسفة التاريخ . ترجمة J. Sibree. نيويورك ١٨٩٩ ، ص ٤٤٧ .

وعلى امكانات عالمه .. ومن ثم فهو ليس واقعا تحت رحمة الوقائع المحيطة به ، وانما هو قادر على اخضاعها لمعيار ارفع ، هو معيار العقل . ولو أسلم الانسان لها قياده ، لوصل الى تصورات تكشف عن تضـــاد بين العقل وبين الاوضاع القائمة .. وقد يصل الى أن التاريخ انما هو صراع دائم من أجل الحرية ، وأن فردية الانسان تقتضى أن تكون الملكية عنده وسيلة لتحقيق ذاته ، وأن يكون للناس جميعا حق متساو فى تنميـــة ملكاتهم البشرية .. ولكن الواقع الفعلى هو أن العبودية واللامساواة هى السائدة ، وأن معظم الناس يفتقرون افتقارا تاما الى الحرية ، ومحرومون من كل ما كانوا يملكون .. ومن ثم فمن الواجب تغيير الواقع « غـــير المعقول » الى أن يصبح متمشيا مع العقل .. أى ان من اللازم ، فى الحالة الراهنة ، اعادة تنظيم النظام الاجتماعى القائم ، والقضاء على النزعـــة الاستبدادية ومخلفات الاقطاع ، واقامة نظام من المنافسة الحرة ، وتحقيق المساواة بين الافراد جميعا أمام القانون ، وما الى ذلك.

وفى رأى هيجل أن الثورة الفرنسية هى التى أعلنت الســـلطان المطلق للعقل على الواقع .. وهو يجمل رأيه هذا بقوله أن مبدأ الثورة الفرنسية قد أكد أن الفكر ينبغى أن يحكم الواقع .. والحق أن هذا القول ينطوى على مضامين تصل فى تعمقها الى لب فلسفته ذاتها .. فالفكر ينبغى أن يحكم الواقع .. وما يعتقد الناس بفكرهم أنه صواب وحق وخير ينبغى أن يتحقق فى التنظيم الفعلى لحياتهم الاجتماعية والفردية .. ومع ذلك فان التفكير يختلف باختلاف الافراد ، وهذا يؤدى الى تباين بين الآراء الفردية لا يمكن أن يتيح مبدأ يوجه التنظيم المشترك للحياة .. وما لم تكن لدى الانسان تصورات ومبادىء فكرية تشير الى شروط ومعايير ذات صحة مطلقة ، فلن يستطيع فكره أن يدعى أنه يحكم الواقع .. ويعتقد هيجل ، تمشيا مع تراث الفلسفة الغربية ، ان مثل هذه التصورات والمبادىء الموضوعية موجودة. وهو يطلق على مجموعها الكلى اسم العقل.

لقد كانت فلسفات عصر التنوير الفرنسى والفلسفات الثورية التالية لها تنظر جميعا الى العقل بوصفه قوة تاريخية موضوعية تستطيع ، بمجرد أن تتحرر من قيود الطغيان ، أن تجعل العالم مكانا يتحقق فيه التقـــدم والسعادة .. وكانت ترى أن قوة العقل ، لا قوة السلاح ، هى التى ستنشر

مبادىء ثورتنا المجيدة » (٣) . ففى استطاعة العقل ، بقوته الخاصة ، أن ينتصر على اللامعقولية الاجتماعية ويخلص البشرية من طغاتها .. « ان كل الاوهام تختفى أمام الحقيقة ، وكل الحماقات تهوى أمام العقل » (٤) .

ومع ذلك فلو استخلص المرء من ذلك أن العقل سوف يكشف عن ذاته فورا فى الميدان العملى ، لكانت تلك عقيدة جامدة لا يدعمها مجرى التاريخ .. ولقد كان هيجل يؤمن بقدرة العقل التى لا تغلب ، بقـــدر ما كان روبسبيير يؤمن بها ، وهو القائل ان « تلك الملكة التى يستطيع الانسان أن يقول انها خاصة به ، والتى هى أعلى من الموت والفساد .. يمكنها أن تتخذ قرارات بذاتها .. فهى تعلن عن نفسها بوصفها عقلا .. ولا تتوقف قدرتها على التشريع على أى شىء آخر ، كما لا يمكنها أن تستمد معاييرها من أية سلطة أخرى فى الأرض ولا فى السماء . »(٥) ولكن العقل فى رأى هيجل ، لا يستطيع أن يحكم الواقع ما لم يصبح الواقع فى ذاته معقولا .. وتصبح هذه المعقولية ممكنة عن طريق تغلغل الذات فى لب الطبيعة والتاريخ .. وبذلك يصبح الواقع الموضوعى تحقيقا للذات فى الوقت نفسه .. تلك هى الفكرة التى أوجزها هيجل فى القضية التى تعد أهم قضاياه جميعا ، وأعنى بها أن الوجود ، فى جوهره ، « ذات » (٦) وهى قضية لا يمكن فهم معناها الا عن طريق تفسير لكتاب « المنطق » لهيجل ، ولكننا سنحاول هنا تقديم شرح مؤقت لها ، وهو شرح سوف نتوسع فيه فيما بعد(٧) .

ان فكرة « الجوهر بوصفه ذاتا » تتصور الواقع على أنه عملية يكون كل وجود فيها توحيدا لقوى متناقضة .. ولا يشير لفظ « الذات » هنا الى الأنا الابستمولوجى أو الوعى فحسب ، بل الى طريقة فى الوجود هى تلك التى تتسم بها وحدة تطور نفسها فى عملية تتسم بالتعارض والتضاد

---

(٣) من كلمات روبسبيير ، اقتبسها «جورج ميشون Georges Michon فى كتابه (Robespierre et la guerre révolutionnaire, Paris, 1937, p. 134).

(٤) روبسبيير فى تقريره عن عقيدة الكائن الاعلى ، اقتبسه البير ماتييز فى كتابه Albert Mathiez : Autour de Robespierre, Paris, 1936, p. 112.

(٥) هيجل : مؤلفات الشباب اللاهوتية ، توبنجن ١٩٠٧ ، ص ٨٦ . Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl.

(٦) هيجل : ظاهريات الروح Phenomenology of Mind, trans. J.B. Baillie. لندن ، ماكميلان ١٩١٠ ، ص ١٥ .

(٧) أنظر الفصل الثالث والفصل الخامس من هذا الباب .

·· وكل ما هو موجود لا يكون « واقعيا » أو « حقيقيا » الا بقدر ما يمارس فاعليته بوصفه « ذاتا » من خلال كل العلاقات المتناقضة التى تؤلف وجوده ·· وعلى هذا النحو ينبغى أن يعد نوعا من « الذات » يمضى بنفسه قدما عن طريق الكشف عن متناقضاته الكامنة ·· مثال ذلك أن الحجر لا يكون حجرا الا بقدر ما يظل هو الشيء نفسه ، أى حجرا ، طوال فعله ورد فعله على الأشياء والعمليات التى تتفاعل معه ·· فهو يبتل فى المطر ، وهو يقاوم ضربة الفأس ، وهو يتحمل ثقلا معينا قبل أن يتهاوى ·· فكون الشيء حجرا انما هو صمود متصل أمام كل ما يمارس فعله فى الحجر ، فهو عملية متصلة يصير فيها الشيء ويكون حجرا ·· والامر المؤكد هو أن الحجر لا يحس « بالصيرورة » كما لو كان ذاتا واعية ·· فالحجر يتغير فى تأثيراته المتبادلة مع المطر، والفأس ، والثقل ، وهو لا يغير ذاته ·· أما النبات فانه يكشف عن مكنوناته ويطور ذاته ·· فهو لا يكون الآن برعما ، ثم يصبح بعد ذلك زهرة ، بل الاصح أنه هو كل الحركة من البرعم الى الزهرة الى الذبول ·· فى هذه الحركة يكون النبات ذاته ويحفظها · وهو أقرب الى أن يكون « ذاتا » فعلية من الحجر بكثير ، اذ أن المراحل المتعددة لتطور النبات تنمو من النبات ذاته ، وهذه المراحل هى « حياته » ، وليست مفروضة عليه من الخارج ·

ومع ذلك فان النبات لا « يفهم » هذا التطور ·· وهو لا « يدركه » على أنه تطوره الخاص ، ومن ثم فليس فى وسعه أن يحول امكاناته بالعقل الى وجود متحقق ·· بل ان مثل هذا التحقيق انما هو عملية تقوم بها الذات الحقة ، ولا يتم التوصل اليه الا بوجود الانسان · فالانسان وحده هو الذى يملك القدرة على تحقيق ذاته ، والقدرة على أن يصبح ذاتا مستقلة بنفسها فى كل عمليات الصيرورة ، لأنه هو وحده الذى يملك فهما للامكانات ومعرفة بالمفاهيم notions · بل ان وجوده ذاته انما هو عملية تحقيق امكاناته ، وتشكيل حياته وفقا لمفاهيم العقل ·· وهنا نلتقى بأهم مقولة للعقل ، وأعنى بها الحرية .. فالعقل يفترض الحرية مقدما ، أى يفترض القدرة على السلوك على أساس من معرفة الحقيقة ، والقدرة على تشكيل الواقع طبقا لامكاناته ·· ولا يقدر على تحقيق هذه الغايات الا الذات التى تملك السيطرة على تطورها الخاص ، والتى تفهم امكاناتها فضلا عن امكانات الاشياء المحيطة بها ·· والحرية بدورها تفترض العقل مقدما ، اذ أن المعرفة الفاهمة هى وحدها التى تتيح للذات ان تكتسب هذه القدرة وتمارسها ·· وتلك معرفة لا يملكها الحجر ولاالنبات

.. فكلاهما يفتقر الى المعرفة الفاهمة ، وبالتالى الى الذاتية الحقة .. « أما الانسان فهو الذى يعرف ما يكونه ــ وبهذا وحده يكون حقيقيا .. وبدون هذه المعرفة لا يكون العمل والحرية شيئا » (٨) .

ان أقصى ما يصل اليه العقل هو الحرية ، والحرية هى عين وجود الذات .. ومن جهة أخرى ، فالعقل ذاته لا يوجد الا من خلال تحققه ، أو من خلال العملية التى يصير بها حقيقة واقعة .. ان العقل لا يكون قوة موضوعية وحقيقة موضوعية الا لأن كل أحوال الوجود أحوال للذاتية ، وأحوال للتحقق ، بدرجات متفاوتة .. فالذات والموضوع لا تفصلهما هوة لا تعبر ، لأن الموضوع نفسه نوع من الذات ، ولأن كل أنواع الوجود تبلغ قمتها فى الذات الحرة « الشاملة » التى تستطيع أن تحقق العقل .. وهكذا تصبح الطبيعة وسيطا لنمو الحرية .

ان حياة العقل لتتجلى فى صراع الانسان الدائم من أجل فهم ما هو موجود وتشكيله وفقا للحقيقة المفهومة .. كذلك فان العقل قوة تاريخية أساسا .. فتحققه يحدث بوصفه عملية متطورة فى العالم الزمانى المكانى ، وهو فى نهاية المطاف ليس الا التاريخ الكامل للبشرية .. واللفظ الذى يشير أنى العقل بوصفه تاريخا هو الروح Geist الذى يدل على العالم التاريخى منظورا اليه فى علاقته بالتقدم العقلى للانسانية ــ أعنى العالم التاريخى ، لا بوصفه سلسلة من الأفعال والأحداث ، بل بوصفه صراعا لا ينقطع من أجل تشكيل العالم تبعا للامكانات البشرية المتزايدة .

ويرتب التاريخ فى عصور متباينة ، يدل كل منها على مستوى خاص للتطور ، ويمثل مرحلة محددة فى تحقيق العقل .. ولا بد من فهم كل مرحلة من حيث هى كل ، من خلال أساليب التفكير والحياة السائدة المميزة لها ، ومن خلال نظمها السياسية والاجتماعية ، وعلمها ودينها وفلسفتها .. واذا كان تحقيق العقل يمر بفترات متباينة ، فانه لا يوجد مع ذلك الا عقل واحد ، مثلما أنه لا يوجد الا كل واحد وحقيقة واحدة ، هى حقيقة الحرية .. « هذا الهدف النهائى هو ما كان مسار التاريخ

---

(٨) محاضرات فى تاريخ الفلسفة .

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. J. Hoffmeister.

ليبتسج ١٩٢٨ ، ص ١٠٤ .

العالمى يهدف اليه على الدوام ، وهو الذى بذلت من أجله تلك التضحيات التى قدمت من قبل ، ولا تزال تقدم ، على مذبح الارض الهائل ، خلال العصور الطويلة الماضية . هذا هو الهدف النهائى الوحيد الذى يحقق ذاته ، وهو نقطة الارتكاز الوحيدة وسط السلسلة المتصلة من الحوادث والظروف ، وهو الحقيقة الحقة الوحيدة . » (٩)

ان من المحال وجود وحدة مباشرة للعقل والواقع .. بل ان الوحدة لاتتحقق الا بعد عملية طويلة ، تبدأ عند أدنى مستويات للطبيعة، وترتفع حتى أعلى شكل للوجود ، أعنى الذات الحرة العاقلة التى تحيا وتسلك من خلال وعيها الذاتى بامكاناتها .. وما دامت هناك أية ثغرة بين الواقع والممكن ، فلا بد من التأثير فى الأول وتغييره الى أن يصبح متمشـــيا مع العقل .. وما دام الواقع لم يخضع لتشكيل العقل ، فانه لا يكون قد أصبح واقعا على الاطلاق ، بالمعنى المؤكد للكلمة .. وهكذا فان الواقع يغير معناه فى داخل البناء التصورى لمذهب هيجل . فكلمة « الواقعى » real يصبح لها معنى لا يدل على كل ما هو موجود بالفعل (بل ان كلمة المظهر هى الاقرب الى التعبير عن هذا الاخير) ، بل على ما يوجد فى صور مطابقة لمعايير العقل .. فالواقعى real هو المعقول ، ولا شىء غيره .. مثال ذلك أن الدولة لا تصبح حقيقة واقعة الا عندما تكون مطابقة للامكانات المعطاة للناس ، وعندما تتيح تنميتها كاملة .. وأى شكل أولى أو مبدئى للدولة لا يكون قد أصبح معقولا بعد ، ومن ثم فهو لم يصبح واقعيا بعد .

وهكذا فان لمفهوم العقل عند هيجل طابعا نقديا خلافيا polemic مميزا . فهو مضاد لكل استعداد لقبول الاوضاع القائمة .. وهو ينكر سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق اثبات الاضداد التى تفضى به الى أشكال أخرى .. وسوف نحاول أن نثبت أن « روح المناقضة» تفضى به الى تدفع منهج هيجل الجدلى الى الأمام . (١٠)

فى عام ١٧٩٣ كتب هيجل الى شيلنج يقول : « ان العقل والحـرية سيظلان هما المبدآن اللذان نؤمن بهما » .. والواقع أنه لم تكن توجد

---

(٩) فلسفة التاريخ ، ص ١٩ — ٢٠ .

(١٠) وصف هيجل ذاته لب جدله بأنه «روح المناقضة» (انظر : اكرمان : احاديث مع جوته فى أخريات سنى حياته ، ٨ أكتوبر ١٨٢٧)
Eckerman : Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seiner Lebens.

فى كتاباته المبكرة هوة بين المعنى الفلسفى والاجتماعى لهذين المبدأين اللذين كان يعبر عنهما بنفس اللغة الثورية التى استخدمها اليعاقبة الفرنسيون ٠٠ فهو يقول مثلا ان أهمية عصره تكمن فى أن « الهالة التى أحاطت بكبار الغاصبين وآلهة الأرض قد اختفت .. فالفلاسفة يبرهنون على كرامة الانسان ، وسوف يتعلم الناس كيف يشعرون بها، ولن يكتفوا بالمطالبة بحقوقهم ، التى تمرغت فى الوحل ، بل انهم سوف ينتزعون هذه الحقوق بأيديهم ، ويجعلونها ملكا لهم ٠٠ لقد لعب الدين والسياسة لعبة واحدة ، اذ أن الدين قد علم الناس ما أراد الطغيان أن يلقنهم اياه ، وهو احتقار الانسانية وعجز الانسان عن بلوغ الخير وتحقيق ماهيته بجهوده الخاصة . » (١١) بل اننا نجد لديه عبارات أشد تطرفا، تذهب الى أن تحقيق العقل يقتضى نظاما اجتماعيا يقلب النظام القائم .. ففى البرنامج المذهبى الأول للمثالية الالمانية Erstes System-programm des Deutschen Idealismus ، الذى كتبه عام ١٧٩٦ ، نجده يقول : « سوف أثبت أنه ، مثلما أنه لا توجد فكرة عن الآلة ، فكذلك لا توجد فكرة عن الدولة ، اذ أن الدولة شىء آلى ، على حين أن لفظ الفكرة لا يصح أن يطلق الا على ماهو موضوع للحرية .. فمن الواجب علينا اذن أن نتجاوز الدولة ٠٠ ذلك لأن كل دولة يتعين عليها أن تعامل الناس الاحرار كما لو كانوا تروسا فى آلة ٠٠ وهذا بعينه هو ما ينبغى ألا تفعله ، ومن ثم فلا بد من فناء الدولة . » (١٢)

على أن هيجل أخذ يتخلى بالتدريج عن المضمون الثورى للمفاهيم المثالية الأساسية ، وأخذ يحاول أن يلائم بينها ، على نحو متزايد ، وبين الشكل الاجتماعى السائد . وتلك ، كما سنرى فيما بعد ، عملية يحتمها البناء الفكرى للمثالية الالمانية ، التى تحتفظ بالمبادىء الحاسمة للمجتمع ذى النزعة الليبرالية ، وتحول دون أى تجاوز لها .

ومع ذلك فان الشكل الخاص الذى اتخذه التوفيق بين الفلسفة والواقع فى مذهب هيجل قد تحكم فيه الموقف الفعلى فى ألمانيا خلال الفترة التى وضع فيها مذهبه ٠ ذلك لأن مفاهيم هيجل الفلسفية المبكرة

---

(١١) رسالة من هيجل الى شلنج ، أبريل ١٧٩٥ ، فى رسائل من هيجل واليه
Briefe von und an Hegel, ed. Karl Hegel, Leipzig, 1887.

(١٢) وثائق عن تطور هيجل
Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister.
شتتجارت ١٩٣٦ ، ص ٢١٩ ومايليها .

قد صيغت فى عهد كانت فيه الدولة الالمانية (الرايش) فى حالة انحلال .. وكما أعلن هيجل ذاته فى مستهل الكتيب الذى ألفه عن الدستور الألمانى (١٨٠٢) ، فان الدولة الالمانية فى العقد الاخير من القرن الثامن عشر « لم تعد دولة » ، اذ أن مخلفات الاستبداد الاقطاعى كانت لا تزال تضرب أطنابها فى ألمانيا ، وازداد طغيانها لأنها تفتتت الى كثرة من النظم الاستبدادية الصغيرة التى يتنافس كل منها مع الآخر . وكانت الدولة «تتألف من النمسا وبروسيا والأمراء الناخبين ، و٩٤ أميرا من أمراء الكنيسة والأمراء الزمنيين ، و ١٠٣ من البارونات ، و ٤٠ أسقفا و٥١ مدينة دولة ، أى أنها كانت بالاختصار تتألف من حوالى ٣٠٠ اقليم .» ولم يكن لدى الدولة ذاتها « جندى واحد ، ولم يكن دخلها السنوى يزيد عن بضعة آلاف من الفلورينات » . ولم يكن هناك تشريع مركزى ، أما المحكمة العليا فكانت ساحة تمارس عليها كل ألوان «الجشع والنزوات والرشاوى(١٣) » وكان رق الأرض لا يزال سائدا ، والفلاح لا يزال دابة تمشى على رجلين .. وكان بعض الامراء لا يزالون يؤجرون رعاياهم أو يبيعونهم ليكونوا جنودا مرتزقة فى بلاد أجنبية .. كما كانت الرقابة الشديدة مفروضة لقمع أبسط اتجاه مستنير . (١٤) وقد وصف أحد المعاصرين لتلك الفترة الأوضاع السائدة بقوله : « ان الوضع الراهن فى أمتنا هو اننا نعيش بلا قانون أو عدالة ، وبلا حماية من الضرائب التعسفية ، غير آمنين على أرواح أبنائنا ، أو على حريتنا وحقوقنا ، ونحيا ضحايا عاجزين للسلطة الاستبدادية ، تفتقر حياتنا الى الوحدة والروح القومية . » (١٥)

وعلى خلاف ما كانت عليه الحال فى فرنسا ، لم تكن توجد فى ألمانيا طبقة وسطى قوية ، واعية ، مستنيرة سياسيا ، لكى تقود الكفاح ضد هذه النزعة الاستبدادية ، بل كانت طبقة النبلاء تحكم دون معارضة ..

---

(١٣) بيرتس : حياة الدولة فى ألمانيا قبل الثورة .. هامبورج ١٨٤٥ ، ص ١٩ ، ٣٤ ، ٤١ ..
T. Perthes : Das Deutsche Staatsleben vor der Revolution.

وانظر ايضا : فينك : ألمانيا منذ مائة عام ، ليبتسج ١٨٨٧ .
W. Wenck : Deutschland vor Hundert Jahren.

(١٤) فون هايجل : تاريخ ألمانيا منذ وفاة فريدرش الاكبر حتى حل الرايخ القديم. شتتجارت ١٨٩٩ ، المجلد الاول ، ص ٧٧ ومايليها .
K.T. von Heigel : Deutsche Geschichte vom Tode Friedrichs des Grossen bis zur Auflösung des alten Reichs.

(١٥) ى . مولر ، فى كتاب فون هايجل المذكور ، ص ١١٥ .

وقد لاحظ جوته أنه « لم يكن هناك أى شخص تقريبا فى المانيا يخطر بباله أن يشعر بالحسد نحو هذه الكتلة المميزة الهائلة ، أو يحقد عليها نظير ما تتمتع به من مزايا كبيرة .»(١٦) فالطبقة الوسطى من سكان المدن كانت مشتتة بين مناطق المدن الكثيرة ، التى كانت لكل منها حكومتها ومصالحها الخاصة ، ومن ثم فقد كانت عاجزة عن بلورة أية معارضة جادة أو ممارستها .. صحيح أنه كانت هناك منازعات بين النبلاء الحكام وبين الطوائف الحرفية والصناع ، ولكن هذه المنازعات لم تصل فى أية حالة الى مستوى الحركة الثورية .. فكان سكان المدن يرفقون بالالتماسات والشكاوى التى يقدمونها ، دعوات بأن يحفظ الله الوطن من « أهل الثورة » (١٧) .

ولقد كانت الجماهير فى ألمانيا قد اعتادت ، منذ عهد الاصلاح الدينى ، الفكرة القائلة ان الحرية هى بالنسبة اليهم «قيمة باطنة» لا تتعارض مع أى نوع من العبودية ، وأن الطاعة الواجبة للسلطة القائمة شرط ضرورى للخلاص الأبدى ، وأن الكدح والفقر نعمة من عند الرب .. وأدى طول فترة التدريب على الطاعة والنظام الى كبت مطالب الحرية والعقل فى المانيا وتحويلها الى العالم الباطن .. اذ كان من الوظائف الرئيسية للبروتستانتية أن تحض الأفراد الذين تحرروا على قبول النظام الاجتماعى الذى ظهر حديثا فى ذلك الحين ، بتحويل مطالبهم من العالم الخارجى الى حياتهم الباطنة . وقد أكد لوثر الحرية المسيحية بوصفها قيمة داخلية تتحقق على نحو مستقل عن أى شرط خارجى .. وهكذا أصبح الواقع الاجتماعى أمرا لا أهمية له بالنسبة الى الماهية الحقة للانسان .. وتعلم الانسان كيف يوجه الى نفسه مطلبه الخاص بتحقيق امكاناته ، والبحث عما يبعث الكمال فى حياته فى «داخل ذاته» بدلا من العالم الخارجى . (١٨)

---

(١٦) الشعر والحقيقة
Dichtung und Wahrheit, in « Werke », Cottasche Jubiläumausgabe, vol. XXII, p. 51.

(١٧) فون هايجل : المرجع المذكور ، ص ٣٠٥ — ٦ .

(١٨) انظر : « دراسات فى السلطة والاسرة » تقارير عن أبحاث معهد البحوث الاجتماعية . باريس ١٩٣٦ ، ص ١٣٦ وما يليها. Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.

وانظر أيضا : مجلة البحث الاجتماعى ، باريس ١٩٣٦ ، المجلد الخامس ، ص ١٨٨ وما يليها .

Zeitschrift für Sozialforschung.

والواقع أن الثقافة الالمانية ترتبط ارتباطا لا ينفصم بأصلها البروتستانتي . فبفضل البروتستانتية ، ظهر عالم من الجمال والحرية والأخلاقية لا تؤثر فيه الحقائق والصراعات الخارجية ، وكان ذلك العالم منعزلا عن العالم الاجتماعى التعس ، كامنا فى « روح » الفرد · ولقد كان هذا التطور أصلا لاتجاه ظاهر بوضوح فى المثالية الألمانية ، هو الاستعداد لمهادنة الواقع الاجتماعى ·· وكان هذا الاتجاه الى المهادنة لدى المثاليين يتعارض على الدوام مع نزعتهم العقلية النقدية .. ولكن الامر انتهى الى احباط المثل الاعلى الذىنادت به الجوانب النقدية فى تفكيرهم، وهو اعادة التنظيم سياسيا واجتماعيا على أساس عقلى ، فتحول هذا المثل الاعلى الى قيمة روحية ·

ولقد كانت الطبقات « المتعلمة » تعزل نفسها عن الشئون العملية ، ولما كانت بذلك قد حكمت على نفسها بالعجز عن استخدام عقلها استخداما تطبيقيا من أجل اعادة تشكيل المجتمع ، فانها عملت على تحقيق ذاتها فى عالم العلم والفن والفلسفة والدين ، وأصبح هذا العالم فى نظرها هو « الواقع الحقيقى » الذى يعلو على تعاسة الاوضاع الاجتماعية القائمة ، كما أنه كان ملاذا للحقيقة ، والخير ، والجمال ، والسعادة ، والأهم من ذلك ، للمزاج النقدى الذى لم يكن يستطيع أن يجد له منفذا فى المجال الاجتماعى · وهكذا كانت الثقافة مثالية فى أساسها ، تهتم « بفكرة » الأشياء بدلا من الأشياء ذاتها ، وهى قد وضعت حرية **الفكر** قبل حرية **الفعل** ، وقدمت الاخلاق على العدالة العملية ، وحياة الانسان الباطنة على حياته الاجتماعية ·· ومع ذلك فان هذه الثقافة ذات الطابع المثالى ، نظرا الى كونها قد وقفت بمعزل عن واقع لا يطاق ، واحتفظت نتيجة لذلك بنفسها سليمة نقية ، فانها لهذا السبب ذاته ، وبرغم ما كانت تنطوى عليه من عزاء باطل وتمجيد زائف ، قد أفادت فى كونها ظلت تحافظ بأمانة على حقائق لم تكن قد تحققت من قبل فى تاريخ البشرية ·

ولقد كان مذهب هيجل آخر تعبير عظيم عن هذه المثالية الثقافية، وآخر محاولة عظيمة لجعل الفكر ملجأ للعقل والحرية . على أن القوة الدافعة النقدية الاصلية فى تفكيره كانت من القوة بحيث حفزته على التخلى عن الانعزالية التقليدية للمثالية عن التاريخ . ومن ثم فقد جعل الفلسفة عنصرا تاريخيا عينيا ، وجذب التاريخ الى نطاق الفلسفة .

على أن التاريخ عندما يحصر على هذا النحو ، يحطم جدران الاطــار المثالى ·

ان مذهب هيجل ليرتبط ارتباطا ضروريا بفلسفة سياسية محددة المعالم ، وبنظام اجتماعى وسياسى خاص ·· ولم يكن الجدل (الديالكتيك) القـــائم بين المجتمع المدنى والدولة فى عهد عودة الملكية Restoration شيئا عارضا فى فلسفة هيجل ، ولا كان مجرد قسم من أقسام كتــابه « فلسفة القانون (الحق) » ، بل ان مبادئه كان لها بالفعل تأثيرهـــا فى البناء الفكرى لمذهبه · ومن جهة أخرى فان مفاهيمه الاساسية ليست الا الذروة التى بلغها تراث الفكر الغربى بأكمله . وهى لا تفهم الا عندما تفسر فى اطار هذا التراث ·

ولقد كنا حتى الآن نحاول ، فى هذا الحيز الضيق ، أن نضع مفاهيم هيجل فى اطارها التاريخى العينى ، وبقى علينا أن نرد نقطة بداية مذهب هيجل الى مصادرها فى الموقف الفلسفى لعصره ·

② الإطار الفلسفى

استطاعت المثالية الالمانية ان تنقـــذ الفلسفة من هجوم المذهب التجريبى الانجليزى ، ولم يكن الصراع بين المذهبين مجرد تصادم بين مدارس فلسفية مختلفة،بل كان صراعا من أجل الفلسفة بما هى كذلك. فالفلسفة لم تكف أبدا عن تأكيد دعواها بأن لها الحق فى توجيه جهود الانسان فى سبيل السيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع ، ولم تكف عن اقامة دعواها هذه على أساس أن الفلسفة تضع أرفع وأعم المفاهيم التى تكفل معرفة العالم . وعلى يد ديكارت اتخذت الأهميــة العمليةللفلسفة شكلا جديدا ، يتمشى مع التقدم الساحق للأساليب التكنيكية الحديثة · فهو قد نادى « بفلسفة عملية نستطيع بها ، اذا عرفنا قوة وتأثير النار والماء والهواء والنجـــوم والسماوات وجميع الأجسام الأخرى المحيطة

بنا .. أن نستخدمها فى جميع الأغراض التى تصلح لها . وبذلك نجعل من أنفسنا سادة الطبيعة وملاكها . » (١٩)

ولقد كان انجاز هذه المهمة مرتبطا ، على نحو متزايد ، بوضع قو نين وتصورات ذات صحة مطلقة فى المعرفة . فالسيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع كانت تفترض معرفة الحقيقة ، والحقيقة شيء كلى ، فى مقابل المظاهر الكثيرة للأشياء ، والشكل المباشر الذى تتخذه فى ادراك الأفراد . ولقد كان هذا المبدأ حيا من قبل فى المحاولات الأولى لنظرية المعرفة اليونانية : فالحقيقة كلية وضرورية ، وهى بذلك مناقضة للتجربة المعتادة المتغيرة العارضة .

والواقع أن الفكرة القائلة ان الحقيقة مضادة للأمور الواقعة فى العالم ومستقلة عن الافراد العارضين ، قد ظلت قائمة طوال العهد التاريخى الذى كانت فيه حياة الانسان الاجتماعية حياة شقاق بين أفراد وجماعات متعارضة . فالكلى قد جسد بوصفه رد فعل فلسفيا على ذلك الواقع التاريخى الذى كانت فيه المصالح الفردية هى وحدها السائدة فى المجتمع، على حين أن الصالح العام لم يكن يؤكد فيه الا « من وراء ظهر » الفرد .. وازداد التضاد بين الكلى والفردى حدة عندما ارتفعت فى العصر الحديث شعارات الحرية العامة ، وكان الرأى السائد هو أن من المستحيل تحقيق النظام الاجتماعى الصحيح الا عن طريق المعرفة التى يكتسبها أفراد متحررون والنشاط الذى يقومون به ، وعلا صوت النداء القائل ان الناس جميعا أحرار متساوون . ومع ذلك فان هؤلاء الناس ، فى سلوكهم وفقا لمعرفتهم ، وفى استهدافهم لمصالحهم ، قد خلقوا نظاما من التبعية والظلم والأزمات المتكررة ، وعانوا هم أنفسهم من هذا النظام ، ولم تؤد المنافسة العامة بين الافراد الاحرار اقتصاديا الى اقامة مجتمع عاقل يمكنه أن يضمن تحقيق واشباع حاجات الناس جميعا ورغباتهم ، بل ان حياة الناس سلمت غنيمة لنظام اجتماعى تؤدى آلياته الى جعل الصلة الوحيدة بين الافراد هى صلة المشترين والبائعين المنعزلين للسلع ، ولقد كان هذا الافتقار الفعلى الى الاتصال العاقل هو علة سعى الفلسفة الى وحدة العقل Einheit وشموله Allgemeinheit .

---

(١٩) مقال فى المنهج ، الجزء السادس ، له ترجمة انجليزية فى كتاب : Philosophical Works, ed. E.S. Haldane and G.R.T. Ross. كيمبردج ١٩٣١ ، المجلد الاول ، ص ١١٩ .

فهل يسمح تركيب الاستدلال العقلى الفردى (الذاتية) باقامة أية قوانين ومفاهيم عامة يمكنها أن تؤلف معايير شاملة للمعقولية ؟ وهل يمكن بناء نظام عقلى شامل على أساس من استقلال الفرد ؟ ان نظرية المعرفـــة فى المثالية الالمانية ، حين ردت على هذه الاسئلة بالايجاب ، كانت تهدف الى ايجاد مبدأ موحد يحفظ المثل العليا الاساسية للمجتمع ذى النزعـة الفردية ، دون أن يقع فريسة لما فى هذا المجتمع من متعارضات ، ولقد كان التجريبيون الانجليز قد أثبتوا أنه ليس ثمة تصور أو قانون واحد للعقل يمكنه أن يزعم لنفسه الشمول ، وأن وحدة العقل لا تعدو أن تكون وحدة العادة أو العرف ، التى تلتزم الوقائع ولكنها لا تحكمها أبدا ، أما المثاليون الالمان فكانوا يرون أن هذا الهجوم يهدد بالخطر كل الجهود الرامية الى فرض نظام على أشكال الحياة السائدة • فالوحدة والشمول ، فى رأيهم لا يمكن الاهتداء اليهما فى الواقع الجريبى ، بل انهما ليسا من قبيـل الوقائع المعطاة • وفضلا عن ذلك فقد بدا أن بناء الواقع التجريبى ذاته يبرر الرأى القائل ان الوحدة والشمول لا يمكن أن يستمدا من الوقائع المعطاة . على أنه اذا لم ينجح الناس فى خلق وحدة وشمول عن طريق عقلهم المستقل ، حتى لو كانوا فى ذلك يناقضون الوقائع ، لكان عليهم أن يتركوا حياتهم المادية ، لا الذهنية فحسب ، فريسة للضغوط والعمليات العمياء المنبثقة عن نظام الحياة التجريبى السائد • وهكذا فان المشكلة لم تكن مشكلة فلسفية فحسب ، بل كانت متعلقـــة بالمصـــير التاريخى للانسانية •

ولقد أدرك المثاليون الالمان الاوجه التاريخية العينية للمشـــكلة ، ويتضح ذلك من أنهم قد عملوا جميعا على ربط العقل **النظرى بالعملى**•• فهناك انتقال ضرورى من تحليل كانت للوعى الترنسندنتالى ، الى دعوته من أجل دولة عالمية مشتركة ، وكذلك من مفهوم الأنا الخالص عند فشته ، الى بنائه مجتمعا موحدا منظما كله ، ومن فكرة العقل عند هيجل الى وصفه الدولة بأنها التوحيد بين المصلحة العامة والفردية ، وبالتالى تحقق العقل •

ولم يكن ما استثار الهجوم المثالى المضاد هو اتجاهات لوك وهيـوم التجريبية ، بل تفنيدهما للأفكار العامة •• ولقد حاولنا أن نبين أن حق العقل فى تشكيل الواقع يتوقف على قدرة الانسان على القول بحقائق ذات صحة شاملة . فالعقل لا يستطيع الانتقال بنا الى ما وراء الواقع الفج الموجود بالفعل ، والى تحقيق ما ينبغى أن يكون ، الا بفضـــل

شمول تصوراته وضرورتها (اللذين هما بدورهما معيار حقيقته) . ولكن التجريبيين أنكروا هذه التصورات ، فقال لوك ان الافكار العامة « من ابتداع الذهن واختراعه ، يصطنعها الذهن لاستخدامه الخاص ، ولاتتعلق الا بعلامات .. وعلى ذلك فعندما نترك الجزئيات جانبا ، تكون الكليات المتبقيه مجرد ابتداع من صنعنا نحن » .. (٢٠) كذلك كان هيوم يرى أن الافكار العامة تجرد من الجزئى«و «تمثل» الجزئى ، والجزئى وحده(٢١). فهى لا تستطيع أبدا أن تقدم قواعد أو مبادىء شاملة..ولوقبلنا رأى هيوم هذا ، لتعين رفض ادعاء العقل بأنه ينظم الواقع .. ذلك لأن هذا الادعاء كما رأينا من قبل ، يرتكز على تلك الملكة التى يتمكن بفضلها العقل من بلوغ حقائق لا تستمد صحتها من التجربة ، بل تستطيع بالفعل أن تقف فى وجه التجربة . « ليس .. العقل هو المرشد فى الحياة، بل العادة »(٢٢)

والواقع أن هذه النتيجة التى وصلت اليها أبحاث التجريبيين لم تقتصر آثارها على هدم الميتافيزيقا : فهى قد حصرت الناس فى حدود ما هو « معطى » ، وفى حدود النظام القائم للأشياء والحوادث .. اذ من اين يكتسب الانسان حق تجاوز النظام ذاته بأسره ، لا مجرد جزء خاص من هذا النظام ؟ ومن أين يكتسب حق اخضاع هذا النظام لحكم العقل ؟ ولو كانت التجربة والعادة هما المصدر الوحيد لمعرفته واعتقـــاده ، فكيف يستطيع أن يسلك ضد العادة ، وكيف يسلك وفقا لأفكار ومبادىء لم تقبل ولم تستقر بعد ؟ ان الحقيقة لم تكن لتستطيع عندئذ معارضة النظـــام القائم ، ولم يكن العقل ليقدر على الاعتراض عليه .. وهـــكذا لا تكون النتيجة هى الشك فحسب ، بل هى الرضا والاستكانة أيضا .. ذلك لأن المذهب التجريبى ، حين قصر المعرفة البشرية على معرفة ما هو معطى ، قد قضى على الرغبة فى تجاوز المعطى ، وكذلك فى الشعور باليأس ازاءه .. « ذلك لأنه لا شيء أكثر يقينا من أن اليأس له فينا تأثير يكاد يعـــادل تأثير المتعة ، وأننا بمجرد أن نعرف استحالة أرضاء أية رغبة ، نجد

---

(٢٠) « رسالة فى الفهم البشرى » الكتاب الثالث ، الفصل الثالث ، القسم الثانى

Essay concerning Human Understanding, in « Philosophical Works », ed. J.A. St. John, London, 1903, vol. II, p. 14.

(٢١) بحث فى الطبيعة البشرية ، الكتاب الاول ، الباب الاول ، القسم السابع

A Treatise of Human Nature, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1928, pp. 17 ff.

(٢٢) هيوم : موجز لبحث فى الطبيعة البشرية .

Hume : An Abstract of a Treatise of Human Nature.

وقد نشر هذا الكتاب لاول مرة عام ١٩٣٨ فى مطبعة جامعة كيمبردج ، ص ١٦ .

أن الرغبة ذاتها قد اختفت ·· وحين نرى أننا بلغنا أقصى مدى يمكن أن يبلغه العقل البشرى ، نكتفى بذلك راضين . » (٢٣) .

ولقد كان المثاليون الالمان يرون فى هذه الفلسفة تعبيرا عن استسلام العقل . فعندهم أننا حين ننسب وجود الأفكار العامة الى قوة العادة . والمبادىء التى يفهم بها الواقع ، الى الاليات النفسيه ، فاننا بذلك ننكر الحقيقة والعقل ·· والواقع أن النفسية البشرية كانت فى رأيهم معرضة للتغير — فهى فى الواقع مجال يتسم بالافتقار الى اليقين وبالعرضية ، لا يمكن أن تستخلص منه أية ضرورة أو شمول ، ومع ذلك فان مثل هذه الضرورة والشمول هى الضمان الوحيد للعقل · وفى رأى المثاليين أنه ما لم يمكن اثبات أن التصورات العامة التى تطالب لنفسها بمثل هذه الضرورة والشمول أكثر من مجرد نتاج للخيال ، وأنها لا تستمد صحتها من التجربة ، ولا من علم النفس الفردى ، أى بعبارة أخرى ، ما لم نثبت أنها قابلة للانطباق على التجربة دون أن تكون قد نشأت من التجربة ، لكان على العقل أن يخضع لما تمليه عليه التعاليم التجريبية · فاذا كانت المعرفة بالعقل ، أى بتصورات لا تستمد من التجربة ، تعنى الميتافيزيقا ، فعندئذ يكون الهجوم على الميتافيزيقا هو فى الوقت ذاته هجوم على شروط الحرية الانسانية ، اذ أن حق العقل فى توجيه التجربة جزء لا يتجزأ من هذه الشروط ·

ولقد اخذ « كانت » برأى التجريبيين القائل ان كل معرفة انسانية تبدأ بالتجربة وتنتهى الى التجربة ، وأن التجربة وحدها هى التى تقدم مادة تصورات العقل ·· والحق أنه ليس ثمة تصريح تجريبى أقوى من ذلك الذى يستهل به كتابه « نقد العقل الخالص » اذ يقول : « ان كل فكر ينبغى أن يرتبط ، على نحو مباشر أو غير مباشر ·· بالحدوس آخر الامر ، وبالتالى بالحساسية فينا ، اذ لا يمكن أن يعطى لنا الموضوع على أى نحو آخر » . ومع ذلك فان « كانت » يرى أن التجريبيين قد أخفقوا فى اثبات أن التجربة تقدم الينا أيضا الوسائل والطرق التى تنظم بها هذه المادة التجريبية · فاذا أمكن اثبات أن مبادىء التنظيم هذه ملك أصيل للذهن البشرى ، وأنها لا تنشأ عن التجربة ، فعندئذ يمكن انقاذ استقلال العقل وحريته ·· وفى هذه الحالة تكون التجربة ذاتها نتاجا للعقل ، اذ لن تعود

---

(٢٣) هيوم : بحث فى الطبيعة البشرية . المقدمة ، ص ٢٢ .

عندئذ هى الكثرة المضطربة من الاحساسات والانطباعات ، بل تصبح التنظيم الشامل لهذه الكثرة ٠

ولقد أخذ كانت على عاتقه أن يثبت أن الذهن البشرى يملك « الصور » الكلية التى تنظم كثرة المعطيات التى تقدمها له الحواس ٠٠ فصور «الحدس» (وهى المكان والزمان) وصور «الفهم» «وهى المقولات» هى الكليات التى ينظم بها الذهن الكثرة الحسية ليجعل منها تجربةمتصلة ٠٠ وهى قبلية بالنسبة الى كل احساس وانطباع ، بحيث أننا « نحصل على » الانطباعات ونرتبها على أساس هذه الصور ٠٠ فالتجربة لا تقدم نظاما ضروريا شاملا الا بفضل النشاط القبلى للذهن البشرى ، الذىيدرك كل الأشياء والحوادث فى صورتىالمكان والزمان ، ويضمها تحت «قولات الوحدة والواقعية والجوهرية والعلية ٠٠ الخ ٠ وهذه الصور والمقولات ليست مستمدة من التجربة ، اذ لا يمكن ، كما لاحظ هيوم ، أن يوجد الطباع أو احساس مناظر لها ، ومع ذلك فان التجربة ، من حيث هى تكون كلا متصلا منظما ، ترجع فى أصلها اليها ، وهى ذات صحة شاملة ،وتنطبق على نحو شامل ، لأنها تكون بناء الذهن البشرى ذاته ٠ فعالم الاشياء ، بوصفه نظاما شاملا ضروريا ، من انتاج الذات ــ لا الفرد ، وانما أفعال الحدس والفهم التى يشترك فيها الافراد جميعا ، ما دامت هى ذاتها الشروط التى لا غناء عنها للتجربة ٠

ويطلق كانت على هذا التركيب المشترك للذهن اسم « الوعى الترنسندنتالى » ٠ وهو يتألف من صور الحدس والفهم ، التى لا تظهر فى تحليل كانت فى صورة أطر سكونية ، بل هى صور للفعالية ،لاتوجد الا فى فعل الادراك والفهم٠٠ فالصور الترنسندنتالية للحدس أو الحس الخارجى تقوم بالتأليف بين كثرة المعطيات الحسية فى نظام زمانى مكانى ٠ أما المقولات فبفضلها يتم الجمع بين نتيجة هذا التأليف فى علاقاتضرورية شاملة هى علاقات العلة والمعلول ، والجوهر ، والتأثير المتبادل ، وما الى ذلك ٠٠ وهذا الكل المعقد بأسره يتوحد فى الوعى الذاتى الترنسندنتالى transcendental apperception الذى يربط كل تجربةبالأنا المفكر، وبذلك يضفى على التجربة اتصالا راجعا الىكونها تجربتى «أنا»٠ وينبغى أن نلاحظ أن عمليات التأليف هذه ، التى تتسم بأنها قبلية مشتركة بين الاذهان جميعا وبالتالى شاملة ، يعتمد بعضها على بعض ، وتستخدم مجتمعة فى كل فعل من أفعال المعرفة ٠

ان ما يسميه كانت بالتركيب « الاعلى » ، أعنى تركيب الوعى الذاتى الترنسندنتالى ، هو الوعى بوجود « أنا أفكر » مقترنة بكل تجربة ، وعن طريق هذا الوعى يعرف الأنا المفكر ذاته بوصفه متصلا ، حاضرا ، فعالا ، طوال سلسلة تجاربه ، وعلى ذلك فان الوعى الذاتى الترنسندنتالى هو الأساس الاخير لوحدة الذات ، وبالتالى لشمول كل العلاقات الموضوعية وضرورتها .

ان الوعى الترنسندنتالى يتوقف على المادة المتلقاة من الحواس ، ومع ذلك فان هذه الانطباعات الكثيرة لا تصبح عالما منظما من الموضوعات والعلاقات المحكمة الترابط الا من خلال عمليات الوعى الترنسندنتالى . واذن فلما كنا لا نعرف الانطباعات الا فى سياق صور الذهن القبلية ، فانا لا نستطيع أن نعرف ماذا تكون عليه تلك « الأشياء فى ذاتها » التى تولد هذه الانطباعات .. فهذه الأشياء فى ذاتها ، التى يفترض انها موجودة خارج صور الذهن ، تظل غير قابلة للمعرفة على الاطلاق .

على ان هيجل كان يرى أن هذا العنصر الشكاك فى فلسفة كانت يسىء الى المحاولة التى بذلها لانقاذ العقل من هجوم التجريبيين .. فما دامت الأشياء فى ذاتها بمنأى عن قدرة العقل ، فان العقل يظل مجرد مبدأ ذاتى لا سلطان له على البناء الموضوعى للواقع ، وهكذا ينقسم العالم قسمين منفصلين ، الذاتية والموضوعية ، والفهم والحس ، والفكر والوجود . ولم يكن هيجل ينظر الى هذا الانفصال على أنه مشكلة ايستمولوجية أساسا ، فلكم أكد أن العلاقة بين الذات والموضوع ، أعنى تضادهما : تشير الى صراع عينى فى الوجود ، وان حلها ، وهو اتحاد الاضداد ، مسألة تنتمى الى المجال العلمى مثلما تنتمى الى المجال النظرى .. وقد وصف فيما بعد الصورة التاريخية لهذا الصراع بأنها اغتراب Entfremdung الذهن ، ويعنى بذلك أن عالم الاشياء ، الذى هو أصلا نتاج عمل الانسان ومعرفته ، أصبح مستقلا عن الانسان ، وصارت تحكمه قوى وقوانين لا يمكن التحكم فيها ، ولم يعد الانسان يتعرف على ذاته من خلالها .. وفى الوقت ذاته أصبح الفكر منشقا على الواقع ، وأصبحت الحقيقة مثلا أعلى عاجزا ، يحتفظ به الفكر ، على حين يترك العالم الفعلى بهدوء خارج نطاق تأثيرها . والحق أنه ما لم ينجح الانسان فى اعادة توحيد الاجزاء المنفصلة لعالمه ، وفى ادخال الطبيعة والمجتمع فى حظيرة العقل ، لتظل الى

الأبد مكتوبا عليه الاخفاق والاحباط . فمهمة الفلسفة فى عصر الانحلال العام هذا هى ايضاح المبدأ الكفيل باستعادة الوحدة والكلية المفقودة .

ويعرض هيجل هذا المبدأ فى تصور العقل .. وقد حاولنا من قبل أن نقدم لمحة عامة عن الجذور الاجتماعيةالتاريخيةوالجذور الفلسفيةلهذا التصور ، على نحو يربط بين الافكار التقدمية للثورة الفرنسية والتيارات الفلسفية السائدة . فالعقل هو الشكل الحقيقي للواقع ، الذى تندمج فيه كل الأضداد بين الذات والموضوع ، لكي تؤلف وحدة وشمولا أصيلا ، وهكذا فان فلسفة هيجل هى بالضرورة نسق ، يضم فى داخله كل مجالات الوجود ، تحت فكرة شاملة هى فكرة العقل ، وفيها يدرج العالم غير العضوى فضلا عن العالم العضوى ، والطبيعة فضلا عن المجتمع ، تحت امرة العقل .

ولقد نظر هيجل الى الطابع المذهبى للفلسفة على أنه نتاج للموقف التاريخى . فقد وصل التاريخ الى مرحلة أصبحت فيها امكانات تحقيق الحرية البشرية متاحة ، غير أن الحرية تفترض مقدما حقيقة العقل ، اذ لا يمكن أن يكون الانسان حرا ، وأن ينمى كل امكاناته ، الا اذا أصبح عالمه كله واقعا تحت سيطرة المعرفة ، والارادة العاقلة الشاملة . ويفترض المذهب الهيجلى مقدما حالة يتحقق فيها هذا الامكان . فالتفاؤل التاريخى الذى يشيع فيه هو الأساس لما سماه هيجل بشمول المنطق pan-logism الذى ينظر الى كل شكل من أشكال الوجود على أنه شكل للعقل .. والانتقال من « المنطق » الى « فلسفة الطبيعة » ، وكذلك الانتقال من هذه الأخيرة الى « فلسفة الروح » ، يتحقق على أساس افتراض أن قوانين الطبيعة تنبثق من التركيب العقلى للوجود ، وتؤدى فى خط واحد متصل الى قوانين الروح .. ويبلغ عالم العقل بالحرية ما يبلغه عالم الطبيعة بالضرورة العمياء — أعنى تحقيق الامكانات الكامنة فى قلب الواقع .. وحالة الواقع هذه هى التى يطلق عليها هيجل اسم « الحقيقة » .

ان الحقيقة ليست صفة تتعلق بالقضايا والاحكام فحسب ،وهى باختصار ليست طابعا للفكر وحده ، بل هى أيضا صفة للواقع فى عملية نموه .. فالشىء يتصف بالحقيقة ان كان على ما يمكن أن يكون عليه ، بحيث يحقق كل امكاناته الموضوعية . وعندئذ يكون الشىء ، فى لغة هيجل ، فى هوية مع « مفهومه » .

وللمفهوم notion معنى مزدوج . فهو يشمل طبيعة موضوع

ما أو ماهيته ، وبذلك يمثل التفكير الصحيح عنه ٠٠ وهو فى الوقت ذاته يشير الى التحقق الفعلى لتلك الطبيعة أو الماهية ، والى وجودها العينى ٠٠ وتتسم جميع التصورات الاساسية فى المذهب الهيجلى بنفس هذه الدلالة المزدوجة . فهى لا تدل ابدا على مجرد تصورات (كما هى الحال فى المنطق الصورى) ، بل على صور أو أحوال للوجود يفهمها الفكر ٠٠ ولا يفترض هيجل هوية صوفية بين الفكر والواقع ، ولكنه يؤمن بأن الفكرة الصحيحة تمثل الواقع لأن هذا الأخير قد بلغ في نموه المرحلة التى يوجد فيها متمشيا مع الحقيقة ٠ والحق أن « الشمول المنطقى » عنـــده يقترب من نقيضه ، فمن الممكن القول انه يستمد صور الفكر ومبادئه من صـــور الواقع ومبادئه ، بحيث تكون القوانين المنطقية ترديدا للقوانين التى تتحكم فى حركة الواقع ٠ وهكذا يثبت هيجل أن وحدة الاضداد عملية تتمثـــل فى حالة كل موجود بعينه ٠ فالصور المنطقية « للحكم » تعبر عن حدوث شيء فى الواقع ٠ خذ مثلا الحكم : هذا الرجل عبد ٠ مثل هذا الحكم يعنى، فى نظر هيجل ، أن رجلا (هو الموضوع) قد استعبد (المحمول) ، ولكنه برغم كونه عبدا ، ما زال انسانا ، ومن ثم فهو حر أساسا ، وهو عـلى نقيض المحنة التى وقع فيها ٠ فالحكم لا يعزو محمولا الى موضوع ثابت ، بل يدل على عملية فعلية للموضوع يصبح بها هذا الاخير شيئًا خلاف ذاته ٠٠ بل ان الموضوع هو ذاته نفس عملية صيرورته محمولا ، ونقيض هـذا المحمول ٠٠ وهذه العملية تجعل الموضوعات الثابتة التى افترضها المنطق التقليدى تنحل الى كثرة من العلاقات المتعارضة ٠٠ ويبدو الواقع قوة دينامية تتكشف فيها كل الصور الثابتة على أنها تجريدات بحتة ٠٠ ومن ثم فانه عندما تنتقل التصورات فى منطق هيجل من صورة الى أخرى ، فان هذا يعنى ، فى نظر التفكير السليم ، أن شكلا للوجود قد انتقل الى شكل آخر ، وأن كل شكل جزئى لا يمكن تحديده الا عن طريق مجموع العلاقات المتعارضة التى يوجد فيها هذا الشكل ٠

لقد أكدنا منذ قليل أن الواقع ، فى نظر هيجل ، قد بلغ مرحلة يوجد فيها وجود الحقيقة ، وهذه عبارة تحتاج الآن الى تصحيح ٠٠ فهيجـــل لا يعنى أن كل ما هو موجود يوجد مطابقا لامكاناته ، بل يعنى أن الذهن قد وصل الى الوعى الذاتى بحريته ، وأصبح قادرا على تحرير الطبيعـة والمجتمع ٠٠ فتحقيق العقل ليس واقعا، بل هو مهمة يتعين أداؤها ٠٠ وتظل الصورة التى تظهر بها الأشياء مباشرة مخالفة لصورتها الحقيقية ، فما هو معطى يكون فى البداية سلبيا ، مغايرا لامكاناته الحقيقية ٠٠ وهو

لا يصبح حقيقيا الا فى عملية تجاوز هذه السلبية ، بحيث أن ميلاد الحقيقة يقتضي موت حالة الوجود القائمة بالفعل ٠٠ وهكذا يرتكز تفاؤل هيجل على نظرة هدامة الى الواقع المعطى ، وتقوم حركة العقل ، التي تمتد حتى تشمل الأشكال جميعا ، بالغاء هذه الأشكال وتبديلها حتى تصبح مطابقة لفكرتها ٠٠ وهذه الاشكال وتبديلها حتى تصبح مطابقة لفكرتها ٠٠ وهذه الحركة هي التي يعكسها الفكر في عملية التوسط Vermittlung فلو سايرنا المضمون الحقيقي لادراكاتنا وتصوراتنا ، لانهار كل تحديد للموضوعات الثابتة ، ولذابت هذه فى كثرة من العلاقات تستنفد المضمون المتطور لهذه الموضوعات ، وتصب آخر الأمر فى النشاط الشامل للذات٠

والواقع أن فلسفة هيجل فلسفة سلبية ، تماما كما وصفها رد الفعل اللاحق له ٠٠ فالدافع الأصلي لهذه الفلسفة هو الاقتناع بأن الوقائع المعطاة التي تبدو للذهن العادى مظهرا ايجابيا للحقيقة ، هى فى واقع الأمر سلب للحقيقة، بحيث لا يمكن اقرار الحقيقة الا بهدمها ٠٠ وفى هذا الاقتناع النقدى تكمن القوة الدافعة للمنهج الجدلى ٠ فالجدل بأكمله مرتبط بالفكرة القائلة ان هناك سلبية أساسية تتغلغل فى كل أشكال الوجود ، وأن هذه السلبية تتحكم فى مضمون هذه الأشكال وحركتها ٠ والجدل يمثل القوة التى تسير فى أتجاه مضاد لكل شكل من أشكال الوضعية (الايجابية) ٠ ذلك لأن المبدأ الذى ظلت هذه الفلسفة الأخيرة ترتكز عليه ، منذ أيام هيوم حتى الوضعية المنطقية فى عصرنا الحاضر ، هو السلطة المطلقة للواقع ، وكانت الطريقة النهائية للتحقق من أى شيء فى نظرها هى ملاحظة المعطى المباشر ٠ وقد اتخذت الوضعية فى أواسط القرن التاسع عشر ، ردا منها على الاتجاهات الهدامة عند النزعة العقلانية قبل كل شيء ، شكل « فلسفة وضعية « ايجابية » شاملة ، كان يراد لها أن تحل محل الميتافيزيقا التقليدية .. وبذل دعاة هذه الوضعية جهودا هائلة من أجل تأكيد الطابع الايجابى المحافظ لفلسفتهم ٠٠ فهذه الفلسفة تحض الفكر على أن يقنع بالوقائع ، ويتخلى عن أى تجاوز لها ، وعلى أن ينحنى أمام الأمر الواقع ٠٠ أما عند هيجل ، فليس للوقائع فى ذاتها أية سلطة ٠٠ بل انها توضع gesetzt بواسطة الذات التى تجعل منها توسطا داخل عملية تطورها الشاملة .. والتحقيق يرتكز فى نهاية المطاف ، على هذه العملية التى تربط بها كل الوقائع ، والتى تتحكم فى مضمون هذه الوقائع .. فكل ما هو معطى

ينبغى أن يبرر أمام العقل ، الذى لا يعـــدو أن يكون المجمـوع الشامل لقدرات الانسان والطبيعة .

ومع ذلك فان فلسفة هيجل ، التى تبدأ بسلب المعطى وتحتفظ بهذه السلبية فى جميع مراحلها ، تختتم باعلان أن التاريخ قد توصل الى حقيقة العقل ۰ وهكذا كانت تصوراته الأساسية لا تزال مرتبطة بالبناء الاجتماعي للنظام السائد ، وفي هذا الصدد أيضا يمكن أن يقال عن المثالية الالمانية انها حافظت على تراث الثورة الفرنسية ۰

على أن « التوفيق بين الفكرة والواقع » ، الذى نادى به هيجل فى « فلسفة القانون (الحق) » ، ينطوى على عنصر حاسم يؤدى الى تجاوز مجرد التوفيق .. هذا العنصر هو الذى احتفظ به واستخدم فى نظرية نفى الفلسفة التى ظهرت فيما بعد. فالفلسفة تصل الى منتهاها حين تكون قد صاغت نظرتها المتعلقة بعالم يتحقق فيه العقل ، فاذا كان الواقع فى هذه المرحلة يتضمن الشروط اللازمة لتجسيد العقل واقعيا ، فان فى استطاعة الفكر عندئذ أن يكف عن الاهتمام بالمثل الأعلى ، وعندئذ تقتضى الحقيقة ممارسة تاريخية عملية من أجل تحقيقها . واذ تتخلى الفلسفة عن المثل الأعلى ، فانها تتخلى معه عن مهمتها النقدية وتوكل هذه المهمة الى مبحث آخر ۰۰ وهكذا فان القمة التى تبلغها الفلسفة هى فى الوقت ذاته النقطة التى تتخلى فيها عن مهمتها ، وحين تتحرر الفلسفة من الانشغال بالمثل الاعلى ، فانها تتحرر أيضا من معارضتها للواقع ، وهذا يعنى أنها لا تعود فلسفة ۰ ولكن هذا لا يعنى أن الفكر يتحتم عليه حينئذ أن يمتثل للنظام القائم . فالتفكير النقدى لا يتوقف ، وانمـا يتخـذ شكلا جديدا ، وتحـــول جهـــود العقل الى ميدان النظرية الاجتماعية والممارسة العملية الاجتماعية ۰

***

لقد مرت فلسفة هيجل بخمس مراحل مختلفة فى تطورها :

١ ــ المرحلة الواقعة بين عام ١٧٩٠ و ١٨٠٠ ، وتتميز بمحاولة وضع صيغة أســـاس دينى للفلسفة ، تتمثل فى مجموعة الابحاث التى نشرت فى هذه الفترة ، وهى كتابات الشباب اللاهوتية
Theologische Judendschriften

٢ ــ شـــهدت الفترة ١٨٠٠ ــ ١٨٠١ صياغة وجهــــة نظر هيجل الفلسفية ، وظهور اهتماماته من خلال المناقشة النقدية للمذاهب المعاصرة ولا سيما مذاهب كانت وفشته وشلنج ۰۰ وآهم كتابات هيجل فى هــذه

الفترة هي: الفارق بين مذهبى فشته وشلنج فى الفلسفة والعقيدة والمعرفة
Differenz des
Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Glauben und Wissen.

ومقالات أخرى فى المجلة النقدية للفلسفة Kritische Journal der Phil.

٣ ـ ظهر فى السنوات من ١٨٠١ الى ١٨٠٦ مذهب « يينا » ، وهو أول شكل من أشكال مذهب هيجل الكامل ·· وأهم كتابات هذه الفترة « منطق وميتافيزيقا يينا Jenenser Logik und Metaphysik
وفلسفة الواقع فى فترة يينا Jenenser Realphilosophie
ومذهب الأخلاق System der Sittlichkeit

٤ ـ فى عام ١٨٠٧ نشر كتاب ظاهريات الروح
Phenomenology of Mind

٥ ـ والفترة الاخيرة هى فترة المذهب النهائى ، الذى عرض هيجل خطوطه العامة منذ ١٨٠٨–١٨١١ فى المدخل الى الفلسفة Philosophische Propädeutik ولكنه لم يكتمل الا فى عام ١٨١٧ · والى هذه الفترة تنتمى الأعمال التى تؤلف أهم كتابات هيجل : «علم المنطق» (١٨١٢ ـ ١٨١٦) و « دائرة معارف العلوم الفلسفية » (١٨١٧ ، ١٨٢٧ ، ١٨٣٠) ، و « فلسفة القانون (الحق) » (١٨٢١) ومختلف محاضرات برلين فى فلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وعلم الجمال ، والدين ·

وقد صاحبت الفترة التى صاغ فيها هيجل مذهبه الفلسفى سلسلة من الشذرات الفلسفية التى كانت تحاول تطبيق أفكاره الفلسفية على مواقف تاريخية عينية · وقد بدأت عملية تطبيق النتائج الفلسفية هذه على سياق الواقع الاجتماعى والسياسى فى عـام ١٧٩٨ بدراسـاته التاريخية والسياسية ، ثم أعقبها كتابه «دستور المانيا Die Verfassung Deutschlands فى ١٨٠٢ ، واستمرت حتى عام ١٨٣١، حين كتب دراسته عن مشروع قانون الاصلاح الانتخابى فى انجلترا · وحين يربط المرء بين فلسفة هيجل وبين التطورات التاريخية فى عصره ، فعندئذ تصبح كتاباته السياسية جزءا من أعماله المذهبية ، ويتعين بحث الاثنين معا ، بحيث تفسر تصوراته الأساسية تفسيرا تاريخيا وسياسيا ، فضلا عن تفسيرها فلسفيا ·

الفصل الأول

كتابات هيجل اللاهوتية الأولى

(١٧٩٠ - ١٨٠٠)

لو شئنا أن نعايش الجو الذى ظهرت فيه فلسفة هيجل ، لكان علينا أن نعود القهقرى الى البيئة الثقافية والسياسية لألمانيا الجنوبية فى العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر . ففى « فورتمبرج » ، وهو بلد كان يستبد به حاكم مطلق كان قد قبل منذ فترة وجيزة التنازل عن قدر ضئيل من سلطاته الدستورية ، كانت أفكار عام ١٧٨٩ قد بدأت تمارس تأثيرا قويا ولا سيما فى الشباب المثقف .. وبدا أنه قد انقضى عهد الحكم المطلق الغشوم السابق ، ذلك الحكم الذى كان ينشر الارهاب فى البلاد بأسرها عن طريق ما كان يفرضه عليها من حملات مستمرة للتجنيد الاجبارى من أجل الحروب الخارجية ، وعن طريق الضرائب التعسفية الفادحة ، وبيع المناصب الحكومية ، واقامة احتكارات تنهب الجماهير الشعبية وتثرى خزائن أمير متلاف ، عن طريق الاعتقالات المفاجئة التى تحدث بناء على أبسط الشبهات أو أضعف الاحتجاجات(١) . وقد وقع فى عام ١٧٧٠ اتفاق خفف من حدة النزاع بين الدوق شال أوجين وبين النبلاء من أصحاب الاقطاعيات ، وبذلك أزيلت آخر عقبة فى وجه قيام حكومة مركزية ، غير أن النتيجة الوحيدة لذلك كانت توزيع الحكم المطلق بين السلطة الشخصية للدوق وبين مصالح الأوليجاركية الاقطاعية .

ومع ذلك ، فعلى الرغم من أن حركة التنوير الألمانية كانت ضعيفة بالقياس الى نظيرتيها فى الفلسفة الانجليزية والفرنسية ، وهما الحركتان اللتان حطمتا الاطار الايديولوجى للدولة الاستبدادية ، فانها تغلغلت مع

---

(١) كارل بفاف : «تاريخ اقليم فرتمبرج والبيت الحاكم فيه» شتتجارت١٨٣٩، الباب الثالث ، القسم الثانى ، ص ٨٢ ومايليها .

Karl Pffaff : Gesch. des Fürstenchauses und Landes Wirtemberg.

ذلك فى الحياة الثقافية لفورتمبرج . فكان الدوق تلميذا « للمستبد المستنير » فريدريك الثانى ملك بروسيا ، ومارس فى الفترة الأخيرة من حكمه حكما مطلقـا مســـتنيرا ، وامتدت روح التنوير الى المدارس والجامعات التى كان يرعاها ، فكانت المشكلات الدينية والســياسية تناقش بالروح العقلانية المعروفة فى القرن الثامن عشر ، ومجدت كرامة الانسان ، وكذلك حقه فى تشكيل حياته ضد كل الصور البالية للسلطة والتراث ، وامتدح التسامح والعدل . ولكن الجيل الشاب الذى كان عندئذ يؤم الجامعة اللاهوتية فى توبنجن — وكان من أفـراده هيجل وشلنج وهلدرلن — تأثر قبل كل شىء بالتضاد بين هذه المثل العليا وبين الوضع الفعلى التعس للدولة الألمانية . ولم تكن هناك أدنى فرصة لكى تحتل حقوق الانسـان مكانها فى دولة ومجتمع نظما من جديد .. صحيح أن الطلاب كانوا ينشدون الأغانى الثورية ، وانهم ترجموا «المارسييز» ، ومن الجائز أنهم غرسوا أشجار الحرية وهتفوا ضد الطغاة وأذنابهم ، ولكنهم كانوا يعلمون أن هذا النشاط كله انما هو احتجاج عاجز على تلك القوة التى كانت لا تزال محصنة منيعة ، والتى كانت تمســك بالوطن كله بيد من حديد . وكل ما كانوا يأملون فيه هو حـدوث نوع من الاصلاح الدستورى قد يؤدى الى توازن أفضل فى تحمـل عبء السلطة بين الأمير والنبلاء الاقطاعيين .

فى هذه الظروف ، تحولت أعين الجيـــل الجـــديد فى حنين الى الماضى ، ولا سيما تلك العهود التاريخية التى كانت الوحدة فيها سائدة بين الثقافة العقلية للانسـان وبين حياته الاجتماعية والسياسية .. فرسم هلدرلن صورة متألقة لليونان القديمة ، وكتب هيجل تمجيدا « لمدينة الدولة » القديمة . بل ان هذا التمجيد كان ، فى بعض مواضعه ، ألمع من ذلك الوصف الرائع للمسيحية الاولى كما عرضها طائب اللاهوت . وانا لنلمس فى شذرات هيجل اللاهوتية المبكرة أن الاهتمام السياسى يتدخل مرارا أثناء مناقشته للمشكلات الدينية .. ولقد كان هيجل يتوق من كل قلبه الى استعادة تلك القوة التى استطاعت ، فى الجمهوريات القديمة ، أن تخلق الوحدة الحية بين كل مجالات الثقافة ، وتحافظ عليها ، والتى أدت الى فتح الطريق أمام نمو كل القوى الوطنية بحرية .. وقد أطلق على هذه القوة الخفية اسم روح الأمة Volksgeist فكتب يقول : « ان روح الأمة وتاريخها ودينها ودرجة الحرية السياسية التى بلغتها ، كل ذلك

لا يمـــكن أن يفصل الواحد منه عن الآخر ، لا فيما يتعلق بتأثيره ولا فيما يتعلق بنوعه ، بل انها كلها تتشابك فى رابطة واحدة ... » (٢)

وهناك ارتباط وثيق بين استخدام هيجل لتعبير « روح الأمة » وبين استخدام مونتسكيو لتعبير « الروح العامة » للأمة بوصفها أساس قوانينها الاجتماعية والسياسية .. ان هيجل لا ينظر الى « الروح القومية » على أنها كيان صوفى أو ميتافيزيقى ، بل هى تمثل مجموع الشروط الطبيعية والتكنيكية والاقتصـــــادية والاخلاقية والعقلية التى تتحكم فى التطور التاريخى للأمة.. ولقدكان تأكيد مونتسكيو لهذا الاساس التاريخى يستهدف معارضة الاتجاه الى المحافظة على أشكال سياسية عتيقة بلا مبرر .. وبالمثل احتفظ مفهوم « روح الأمة عند هيجل بهذا المضــــمون النقدى .. على أننـــا لن نتتبع هنـــا مختلف العوامل التى أثرت فى دراسات هيجل اللاهوتية ، من مونتسكيو وروسو الى هيردر وكانت ، بل اننا سنقتصر على عرض المســائل ذات العـــلاقة المباشرة بهيجل نفسه .

يتساءل هيجل مرارا ، فى أبحاثه اللاهوتية ، عما تكونه العلاقة الحقيقية بين الفرد وبين الدولة التى لا تعود ترضى قدراته ، بل توجد بوصفها نظاما « مغتربا » اختفى منه الاهتمام الســـــياسى الايجابى للمواطنين ، وقـــد عرف هيجـــل هـــذه الدولة على نفس الاسس التى عرفتها عليهـــا النزعة الليبرالية فى القرن الثامن عشر . فالدولة ترتكز على قبول الأفراد ، وهى تحدد حقوقهم وواجباتهم وتحمى أفرادها من الاخطار الداخلية والخارجية التى يمكن أن تهدد اســـتمرار الكل . ولدى الفرد ، فى مقابل الدولة ، حقوق الانسان التى لا يمكن انتزاعها ، والتى لا يمكن أن تتدخل فيها سلطة الدولة تحت أى ظرف من الظروف ، حتى لو كان هذا التدخل لصالح الفرد .. « ليس لأحد أن يتخلى عن حقه فى ان يأخذ على عاتقه اطاعة القانون ويكون مسئولا عن تنفيذه فحسب .. ولو تخلى الانسان عن هـــذا الحق لمـــا عاد انسانا .. ومع ذلك فليس من شأن الدولة أن تمنعه من التخلى عنه ، لأن هذا يعنى ارغام الانسان على أن يكون انسانا ، أى انه يعنى القهر . » (٣) وهنا

(٢) كتابات الشباب اللاهوتية Theologische Jugendschriften. ص ٢٧ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٢١٢ .

لا نجد اثرا لذلك التمجيد الأخلاقى والميتافيزيقى للدولة ، الذى نصادفه في كتابات هيجل المتأخرة .

على أن لهجة هيجل أخذت تتغير ببطء خلال نفس هذه الفترة من حياته ، بل خلال نفس المجموعة من كتاباته ، وأصبح يرى أن «المصير» التاريخى للانسان ، والصليب الذى يتعين عليه أن يحمله ، هو أن يقبل تلك العلاقات الاجتماعية والسياسية التى تحد من نموه الكامل .. وهكذا حل تأكيد الضرورة التاريخية عند هيجل محل التفاؤل المستنير، ومحل امتداحه التراجيدى لفردوس مفقود .. فالضرورة التاريخية قد أحدثت هوة بين الفرد والدولة .. ذلك لأن الطرفين كانا فى العصر القديم على وفاق « طبيعى » ، ولكنه كان وفاقا اكتسب على حساب الفرد ، اذ لم يكن الانسان يملك حرية واعية ، ولم يكن مسيطرا على العملية الاجتماعية . وكلما كان هذا الوفاق القديم أقرب الى «الطبيعة»، كان من الأيسر على القوى الجامحة التى كانت تتحكم فى العالم الاجتماعى فى ذلك الحين أن تقضى عليه .. « ففى أثينا وروما ، أدت الحروب الناجحة ، والثروات المتزايدة ، والتعود على ترف الحياة ورفاهيتها ، الى تكوين ارستقراطية عسكرية وغنية « قضت على الجمهورية وتسببت فى ضياع الحرية السياسية ضياعا تاما . » (٤) ووقعت سلطة الدولة فى قبضة أفراد وجماعات مميزة ، على حين كان السواد الأعظم من المواطنين لا يسعون الا وراء مصالحهم الخاصة دون أن يعبأوا بالصالح العام ، وأصبح عالمهم كله ينحصر فى « حق ضمان الملكية » . (٥)

ولقد كان من المحتم أن تؤدى جهود هيجل من أجل فهم القوانين الكلية التى تحكم هذه العملية ، الى تحليل دور النظم الاجتماعية فى تقدم التاريخ .. وهكذا نجد أن احدى شذراته التاريخية ، التى كتبت بعد عام ١٧٩٧ ، تستهل بتصريح شديد التعميم هو أن « ضمان الملكية هو المحور الذى يدور حوله التشريع الحديث بأسره » (٦) ، كما أنه يذكر فى المسودة الأولى لكتيبه عن « الدستور الألمانى » (١٧٩٨ — ٩) أن الشكل التاريخى للملكية البورجوازية bürgerliches Eigentum

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٢٢ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٢٢٣ .

(٦) وثائق عن تطور هيجل Dokumente zu Hegels Entwicklung. ص ٢٦٨ .

مسئول عن الانحلال السياسى السائد . (٧) وفضلا عن ذلك فقد ذهب هيجل الى أن النظم الاجتماعية شوهت حتى أشد العلاقات خصوصية وشخصية بين الناس .. وهناك شذرة لها دلالتها فى « كتابات الشباب اللاهوتية » ، بعنوان الحب « Die Liebe »، يذكر فيها هيجل أن العائق الذى يحول بين الوفاق والاتحاد التام بين الأفراد فى الحب هو : «اكتساب الملكية ، فضلا عن الحقوق ، وامتلاكها» . وهو يشرح ذلك بقوله : « ان المحب الذى يتعين عليه أن ينظر الى محبوبه على أنه صاحب ملكية لا بد أيضا أن يشعر بأن خصوصية محبوبه تحول دون اشتراك حياتهما - وهى الخصوصية التى ترجع الى ارتباط المحبوب « بأشياء ميتة » لا تنتمى الى الآخر ، وتظل بالضرورة خارج نطاق وحدتهما . » (٨)

وهنا ربط هيجل بين نظام الملكية وبين حياة الانسان في عالم لم يعد عالمه ، وان كانت معرفته وجهده في العمل هى التى شكلته ، أعنى عالما يقف فى وجه حاجاته الباطنة - عالما غريبا تحكمه قوانين لا ترد ، عالما « ميتا » تحبط فيه الحياة البشرية . وهكذا يمكننا أن ننظر الى « كتابات الشباب اللاهوتية » ، فى هذا الصدد ، على أنها أول صياغة لمفهوم الاغتراب « Entfremdung » الذى قدر له أن يقوم بدور حاسم فى التطور اللاحق للفلسفة الهيجلية .

ان هناك نغمة شاملة تسود طريقة هيجل الأولى فى مناقشة المشكلات الدينية والسياسية ، هى أن فقدان الوحدة والحرية - وهى حقيقة تاريخية - هو العلامة العامة المميزة للعصر الحديث ، وهو العامل المميز لكل أوضاع الحياة الخاصة والحياة الاجتماعية .. ويذكر هيجل أن فقدان الحرية والوحدة هذا ظاهر فى تلك الصراعات المتعددة التى تزخر بها الحياة البشرية ، ولا سيما الصراع بين الانسان والطبيعة . هذا الصراع ، الذى حول الطبيعة الى قوة معادية يتعين على الانسان أن يسيطر عليها ، أدى الى قيام تعارض بين الفكرة والواقع ، بين الفكر والعالم الفعلى ، بين الوعى والوجود (٩) . فالانسان يجد نفسه على الدوام منفصلا عن عالم معاد له ، غريب عن دوافعه ورغباته . فكيف اذن يستعاد الوفاق بين هذا العالم وبين امكانات الانسان ؟

---

(٧) المرجع نفسه ، ص ٢٨٦ .
(٨) كتابات الشباب اللاهوتية ، ص ٣٨١ - ٢ .
(٩) المرجع نفسه ، ص ٢٤٤ .

لقد كان الجواب الذى تقدم به هيجل فى البداية هو جواب دارس اللاهوت . فقد فسر المسيحية على أن لها وظيفة أساسية فى تاريخ العالم ، هى وظيفة اعطاء الانسان مركزا « مطلقا » جديدا ، واعطاء هدف نهائى للحياة . على أن هيجل كان يرى فى الوقت ذاته أن الحقيقة الموحى بها فى الأناجيل لا يمكن أن تتلاءم مع حقائق العـــالم الاجتمـــاعية والسياسية التى يزداد نطاقها اتساعا ، اذ أن الأناجيل تهيب أساسا بالفرد من حيث هو فرد منعزل عن ارتبـــاطاته الاجتماعية والسياسية ، وهدفهـــا الرئيسى هو خلاص الفرد ، لا المجتمع ، ولا الدولة ، وعلى ذلك فليس الدين هو الذى يمكنه أن يحل المشكلة ، وليس اللاهوت هو الذى يمكنه الاتيان بمبادىء تعيد الحرية والوحدة . . وترتب على ذلك أن تحول اهتمام هيجل ببطء من المسائل والتصورات اللاهوتية الى نظريتها الفلسفية .

لقد كان هيجل ينظر الى الفلسفة دواما ، لا على أنها علم خاص، بل على أنها الشكل النهائى للمعرفة البشرية .. وقد استخلص الحاجة الى الفلسفة من الحاجة الى تعويض الضياع العام للحرية والوحدة ، وذكر ذلك صراحة فى أول مقال فلسفى له ، اذ قال : « ان الحاجة الى الفلسفة تنشأ حين تختفى القوة الموحدة die Macht der Vereinigung من حياة الناس ، وعندما تفقد المتناقضـــات علاقاتها الحيـــة المتبادلة واعتمادها المتبادل ، وتتخذ شكلا مستقلا . » (١٠) أما القوة الموحـــدة التى يتحدث عنها فتشير الى التوافق الحيوى بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وهو التوافق الذى ساد في الجمهوريات القديمة ، والذى كان يضمن حرية الكل ويضم كل المنازعات فى وحـــدة حية هى « روح الأمة » . وعندما ضاع هذا التوافق ، أصبحت حياة الانسان تسودها خلافات شاملة لم يعد فى استطاعة الكل السيطرة عليها .. ولقد ذكرنا من قبل المصطلحات التى استخدمها هيجل في وصف تلك المنازعات : فقد وضعت الطبيعة فى مقابل الانسان ، واغترب الواقع عن « الفكرة » ، وأصبح الوعى متعارضا مع الوجود .. وقد لخص فيما بعد كل هذه المتقابلات بأنها تتخذ شكلا عاما هو الصراع بين الذات والموضوع (١١) ، وبذلك ربط بين مشـــكلته التاريخية وبين المشكلة

---

(١٠) الفارق بين مذهب فشته ومذهب شلنج فى المطبوعات الاولى Erste Druckschriften الناشر Georg Lasson ، ليبتسج ١٩١٣ ، ص ١٤ .

(١١) المرجع نفسه ، ص ١٣ .

الفلسفية التى سادت التفكير الأوروبى منذ ديكارت . ذلك لأن معرفة الانسان وارادته كانا قد حصرا فى عالم « ذاتى » ، يتسم بيقين ذاتى وحرية مضادين لما فى العالم الموضوعى من انعدام اليقين والضرورة المادية .. وكلما ازداد هيجل ادراكا للفكرة القائلة ان المتناقضات تسرى على الواقع على نحو شامل ؛ أصبح الطابع الفلسفى لبحثه أوضح – اذ لم تعد تستطيع استيعاب المتناقضات الا أشد التصورات شمولا ، ولم تعد تستطيع تقديم المبادىء الكفيلة بحل هذه المتناقضات الا أعم مبادىء المعرفة .

وفى الوقت ذاته ، ظلت تصورات هيجل ، حتى أشدها تجريدا ، محتفظة بالدلالة العينية للمسائل التى يبحثها .. فالفلسفة كانت فى رأيه تحمل رسالة تاريخية – هى تقديم تحليل شامل للمتناقضات السائدة فى الواقع ، واثبات امكان الجمع بينها .. ولقد انبثق الجدل من رأى هيجل القائل ان الواقع بناء من المتناقضات . صحيح أن « كتابات الشباب اللاهوتية » كانت لا تزال تضع فوق الجدل غلالة لاهوتية ، ولكن حتى فى هذه الكتابات يستطيع المرء أن يهتدى الى البدايات الفلسفية للتحليل الفلسفى .

وأول تصور يأتى به هيجل من أجل توحيد المتناقضات هو تصور الحياة .

ولعلنا نغدو أقدر على فهم الدور الخاص الذى أعطاه هيجل لفكرة الحياة اذا أدركنا أن جميع المتناقضات ، فى رأيه ، تنحل ، ولكنها تظل مع ذلك قائمة في « العقل » . ولقد كان هيجل يتصور الحياة على أنها روح ، أى على أنها قادرة على أن تشتمل فى ذاتها على المتعارضات الشاملة فى الوجود ، وتسيطر عليها . وبعبارة أخرى فان مفهوم الحياة عند هيجل يدل على حياة كائن عاقل ، وعلى صفة الانسان التى ينفرد بها من دون سائر الموجودات جميعا .. ومنذ هيجل ، أصبحت فكرة الحياة نقطة بداية كثير من المحاولات الرامية الى اعادة بناء الفلسفة على أساس موقف الانسان التاريخى العينى ، مما يؤدى الى تجاوز الطابع التجريدى المفارق للفلسفة العقلانية . (١٢)

---

(١٢) أنظر : فلهلم دلتاى : «تاريخ هيجل فى شبابه» ، فى «مجموعة المؤلفات» ، ليبتسج ١٩٢١ ، المجلد الرابع ، ص ١٤٤ وما يليها .
Wilhelm Dilthey : Die Jugendgeschichte Hegels, in « Gesammelte Schriften ».

ان الحياة تتميز عن جميع أحوال الوجود الأخرى بعلاقتها الفردية بتحديداتها وبالعالم ككل .. فكل موضوع غير حى يختلف ، بفضل طابعه الجزئى الخاص ، وشكله المحدود المتعين ، عن الجنس الذى ينتمى اليه ، ويتعارض معه . فالجزئى يناقض الكلى ، بحيث أن هذا الأخير لا يحقــق ذاته فى الأول . غير أن الحى يختلف عن غــير الحى فى هذه الناحية ، اذ أن الحياة تدل على وجود تندمج أجزاؤه وأحواله المختلفة فى وحدة كاملة ، هى وحدة « الذات » . ففى الحياة « يكون الجزئى ... فى الآن نفسه فرعا فى شجرة الحياة اللامتناهية ، ويكون كل جزء خارج الـكل هو فى الآن نفسه الكل ، أى الحياة . » (١٣) وكــل فرد حى هو أيضا مظهر للحياة كلها ، أى أن لديه ، بعبارة اخرى ، الماهية أو الامكانات الكاملة للحياة .. وفضلا عن ذلك ، فعلى الرغـم من أن كل كائن محدود ومتعين ، ففى استطاعته أن يتجاوز تحديداته بفضل القوة التى يملكها بوصفه ذاتا حية .. وفى البداية تكون الحياة تعاقبا لأحوال « موضوعية » محددة ــ ونقول « موضوعية » ، لأن الذات الحية تجدهــا خارج ، بحيث أن هذه الأحوال تحد من تحققهــا الذاتى الحر .. غير أن عملية الحياة تنحصر فى الاجتذاب الدائم لهذه الظروف الخارجية الى نطاق الوحــدة المستمرة للذات .. فالكائن الحى يحتفظ بنفسـه بوصفه ذاتا عن طريق الســيطرة على كثرة الأحوال المحددة التى يصادفها ، وعن طريق ضمها اليه ، وتحقيــق التوافق بين كل ماهو مضاد له ، وبــين نفسـه . وعلى ذلك فان وحدة الحيــاة ليست وحدة مبــاشرة ، « طبيعية » ، بل هى نتيجة تجاوز ايجابى دائم لكل ما يقف ضدها .. انها وحدة لا تسود الا بوصفها نتيجة لعملية توسط Vermittlung بين الذات الحية كمـا هى ، وبين ظروفها الموضوعية . والتوسط هو الوظيفة الحقة للذات self الحية بوصفها ذاتا subject فعلية ، وهو فى الوقت ذاته يجعل الذات self الحية ذاتا subject فعلية . أن الحياة هى الصورة الأولى التى يتصور فيها الجوهر بوصفه ذاتا ، وهى بالتــالى أول تجسد للحرية . انها الأنموذج الأول لتوحيد حقيقى بين الأضداد ، ومن ثم فهى أول تجسد للجدل .

ومع ذلك فليست كل أشكال الحياة تتمثل فيها تلك الوحــدة الكاملة . بل ان الانسان وحده هو الذى يستطيع ، بفضل معرفته ،

---

(١٣) كتابات الشباب اللاهوتية ، ص ٣٠٧ .

أن يحقق « فكرة الحياة » . وقد أوضحنا من قبل ان الوحدة الكاملة بين الذات والموضوع هى في نظر هيجل شرط لا غناء عنه للحرية .. هذه الوحدة تفترض معرفة بالحقيقة ، بمعنى معرفة امكانات الذات والموضوع معا .. والانسان وحده هو الذى يستطيع تحويل الظروف الموضوعية بحيث تصبح وسيطا لنموه الذاتى .. والحقيقة التى يحملها لا تحرر امكاناته الخاصة فحسب ، بل امكانات الطبيعة بدورها .. انه يجلب الحقيقة الى العالم ، وبها يستطيع أن ينظم العالم وفقـــا للعقل .. وقد أوضح هيجل هذه النقطة بأن ضرب مثلا برسالة يوحنا المعمدان ، وأدلى للمرة الأولى بالرأى القائل ان العالم فى ماهيته الباطنة نتاج لنشاط الانسان التاريخى .. فالعالم وكل « علاقاته وتحديداته من عمل النور الانسانى ، أى تطور الانسان الذاتى . » (١٤) ومنذ ذلك الحين ظل تصور العالم بوصـــفه نتاجا لنشاط الانسان ومعرفته هو القوة الدافعة لمذهب هيجل . وهكذا نستطيع أن نلمح ، منذ هـــذه المرحلة المبكرة جدا ، سمات النظرية الجدلية فى المجتمع ، التى ظهرت فيما بعـــد .

على أن تصور « الحياة » ليس هو الأكثر تقدما من بين التصورات الفلسفية التى وصل اليها هيجل فى فترته الأولى . ففى شـــذرة المذهب Systemfragment التى قدم فيها عرضا أدق للدلالة الفلسفية للتضاد بين الذات والموضوع ، وبين الانسان والطبيعة ، نراه يستخدم لفظ الروح Geist للدلالة على التوحيد بين هذه المجـــالات المنفصلة .. فالروح فى أساسها هى نفس العامل الموحد الذى تكونه الحياة .. « ان الحياة اللانهائية يمكن أن تسمى بالذهن لأن الذهن يدل على الوحدة الحية وسط التنوع .. والروح هى القانون الحى الذى يوحد الكثرة المتنوعة بحيث تصبح هذه الأخيرة حية »(١٥) . ولكن على الرغم من أن تصور الذهن لا يعنى أكثر مما تعنيه الحياة ، فانه ينطوى على تأكيد للفكرة القائلة ان وحدة الحياة هى ، فى نهاية المطاف ، من عمل الفهم والنشاط الحر الذى تقوم به الذات ، لا من عمل قوة طبيعية عمياء .

وهناك تصور آخر نصادفه فى «كتابات الشـــباب اللاهوتية » ويستبق بدوره ما سيظهر بعد ذلك بكثير فى منطق هيجل . ففى شذرة

(١٤) المرجع نفسه ، ٣٠٧ .
(١٥) ص ٣٤٧ .

بعنوان أ الايمان والمعرفة Glauben und Wissen . يقول هيجل : « ان الوحدة والوجود Sein مترادفان ، والرابطة « يكون » فى كل قضية تعبر عن وحدة الموضوع والمحمول ، أى عن كينونة (أو وجود) a Being » (١٦) . وان اى تفسير واف لهذه العبارة ليقتضى مناقشة مفصلة للتطورات الأساسية فى الفلسفة الأوروبية منذ ارسطو . أما هنا فحسبنا أن نشير الى بعض جوانب الأصل الذى نشأت فى ظله هذه الصيغة ، والمضمون الذى تنطوى عليه .

ان عبارة هيجل تعنى أن هناك تمييزا بين الكينونة (أو الوجود) Sein وبين الكائن أو الموجود Seiendes ، أو بين الوجود المتعين والوجود بما هو كذلك .. وقد استهل تاريخ الفلسفة الغربية بهذا التمييز نفسه ، الذى تم التوصل اليه فى معرض الاجابة عن السؤال : ما الوجود ؟ وهو السؤال الذى كان مدار البحث في الفلسفة اليونانية منذ بارمنيدس الى أرسطو . فكل موجود حولنا هو موجود متعين : حجر ، أو أداة ، أو بيت ، او حيوان ، او حادث ، او ما الى ذلك . ولكننا نحمل على كل موجود كهذا انه يكون هذا او ذاك ، اى اننا نحمل عليه الكينونة (او الوجود) . وهذا الوجود الذى نعزوه اليه ليس أى شيء جزئى أو خاص فى العالم ، بل هو مشترك بين كل الموجودات الجزئية التى يمكن أن ينسب اليها . وهذا يدل على ضرورة ان يكون هناك وجود بما هو كذلك ، يختلف عن كل موجود متحدد ، وان كان مع ذلك قابلا لأن ينسب الى كل موجود أيا كان ، بحيث يمكن أن يسمى « الواحد » الحقيقى وسط كل تنوع الموجودات المحددة .. فالوجود بما هو كذلك هو ما تشترك فيه جميع الموجودات الجزئية ، وهو أشبه ما يكون بالأساس الذى ترتكز عليه جميعا . ومن هذه النقطة ، كان من السهل نسبيا النظر الى هذا الوجود الأعم من كل ما عداه على أنه « ماهية كل موجود » ، و « الجوهر الالهى » ، و « الأكثر حقيقة » ، وبالتالى الجمع بين الأنطولوجيا واللاهوت .. ولهذا التراث تأثيره الواضح فى « منطق » هيجل .

ولقد كان أرسطو أول من نظر الى هذا الوجود بما هو كذلك ، الذى يعزى الى كل موجود متعين على حد سواء ، لا على أنه كيان ميتافيزيقى مستقل ، بل على أنه العملية او الحركة التى يتشكل بها كل موجود جزئى الى ما يكونه فى حقيقته . وفى راى أرسطو أن ثمة تمييزا

---

(١٦) ص ٣٨٣ .

يسرى فى عالم الوجود بأكمله ، بين الجوهر ousia وبين حالاته وتغيراته العرضية المتباينة . فالوجود الحقيقى ، بالمعنى الدقيق ، هو الجوهر الذى يقصد به الشيء الفردى العينى ، العضوى وغير العضوى .. والشيء الفردى هو الذات أو الجوهر الذى يظل باقيا طوال تلك الحركة التى يوحد فيها ويجمع بين مختلف حالات وجوده ومراحله .. وتمثل الأحوال المختلفة للوجود طرقا متباينة لتوحيد العلاقات المتعارضة ، فهى تشير الى طرق مختلفة للاستمرار فى البقاء وسط التغير ، وللكون والفساد ، ولامتلاك خصائص وتحديدات ، وما الى ذلك .. وقد أدمج هيجل الفكرة الأرسطية الأساسية فى فلسفته .. « ان الطرق المختلفة للوجود هى توحيدات تامة بدرجات متفاوتة . (١٧) والوجود يعنى التوحيد ، والتوحيد يعنى الحركة .. ويعرف أرسطو الحركة بدورها من خلال فكرتي القوة والفعل . فالأنواع المختلفة للحركة تدل على طرق متباينة فى تحقيق الامكانات الكامنة فى ماهية الشيء المتحرك . وقد قوم أرسطو الأنواع المختلفة للحركة بحيث يكون النوع الأرفع هو ذلك الذى يتحقق فيه كل امكان تحققا كاملا .. فالكائن الذى يتحرك أو يتطور وفقا لأرفع الأنواع يكون تحققا energeia خالصا . مثل هذا الكائن لن يكون له موضوع يحققه خارج ذاته أو غريب عنها ، بل يكون هو ذاته على نحو كامل فى كل لحظة من لحظات وجوده .. ولو وجد مثل هذا الكائن ، لكان التفكير قوام وجوده بأسره .. فالذات التى تكون فاعليتهاالذاتية تفكيرا لن يكون لها موضوع مغترب وخارجى ، اذ أن الفكر يدرك الموضوع ويصل اليه بوصفه فكرا ، والعقل يفهم العقل .. ان الوجود الحق هو حركة حقة ، وهذه الأخيرة هى فعل التوحد الكامل للذات بموضوعها .. ومن ثم فان الوجود الحقيقى هو الفكر والعقل .

ولقد اختتم هيجل العرض الذى قدمه فى « موسوعة العلوم الفلسفية » بالفقرة التى يوضح فيها أرسطو ، في كتاب « ما بعد الطبيعة » ، أن الوجود الحق هو العقل . ولهذا الأمر دلالته ، من حيث هو أكثر من مجرد مثل يضربه هيجل .. ذلك لان فلسفة هيجل هى الى حد بعيد اعادة تفسير لانطولوجيا أرسطو ، بعد تطهيرها من شوائب العقائد الميتافيزيقية الجامدة ، وربطها بالمطلب الشامل للعقلانية الحديثة ، وأعنى به حول العالم الى وسيط للذات التى تنمو نموا

---

(١٧) ص ٣٨٤ .

حرا ، أو جعل العالم ، باختصار ، حقيقة العقل . والحق أن هيجل كان أول من اعاد اكتشاف الطابع الشديد الدينامية لميتافيزيقا ارسطو، التى تنظر الى كل وجود على انه عملية وحركة ـ وهو الطابع الذى ضاع تماما فى التراث الشكلى اللاحق للمذهب الارسطى .

فقد واصل هذا التراث فكرة ارسطو القائلة ان العقل هو الوجود الحق ، بأن فصل هذا الوجود من بقية العالم .. فالعقل الالهى ليس سببا للعالم وليس خالقا له ، وهو ليس محركه الأول الا عن طريق نظام معقد من الوسائط ، وما العقل البشرى الا نسخة ضعيفة من هـــذا العقل الالهى .. ومع ذلك فان حياة العقل هى اعلى حياة وأسمى خير فى هذا العالم .

والحق أن هذه النظرة ترتبط ارتباطا وثيقا بواقع يعجز عن أن يحقق الامكانات الكامنة فى الناس وفى الأشـياء تحقيقا كافيا ، بحيث اتخذ المفكرون لهذا التحقيق مقرا فى نوع من النشاط مستقل تمام الاستقلال عن النقائص السائدة فى عالم الواقع . أى أن العلو بعـالم الذهن بحيث يصبح هو المجال الوحيد للحرية والعقل ، هو أمر مرهون بسيادة الفوضى والعبودية فى العالم .. ولقد كانت هــذه الأوضاع التاريخية لا تزال سائدة فى عصر هيجل ، فلم تكن الامكانات الظاهرة متحققة ، لا في المجتمع ولا فى الطبيعة ، ولم يكن النـاس ذوات حرة تتحكم فى حياتها .. ولما كانت الأنطولوجيا هى النظرية المتعلقة بأعم أشكال الوجود ، وهى بهذا الوصف تعبير عن استبصار الانسان بأعم بناء للواقع ، فليس للمرء أن يعجب اذ يجد أن التصورات الأساسية في الانطولوجيا الارسطية والهيجلية كانت واحدة .

الفصل الثانى

نحو المذهب الفلسفى

(١٨٠٠ – ١٨٠٢)

(١) الكتابات الفلسفية الأولى

فى عام ١٨٠١ بدأ هيجل حياته الأكاديمية فى يينا ، التى كانت عندئذ المركز الفلسفى لألمانيا . فقد سبق أن قام فشته بالتدريس فيها حتى عام ١٧٩٩ ، وعين شلنج استاذا فى عام ١٧٩٨ . وكان الكتاب الذى تضمن فلسفة كانت الاجتماعية والقانونية ، وهو : ميتافيزيقا السنن الأخلاقية Metaphysik der Sitten ، قد نشر فى عام ١٧٩٩، كما أن الثورة الفلسفية التى أحدثها كانت بكتبه الثلاثة فى نقد العقل كانت لا تزال تمارس تأثيرا عظيم الاهمية فى الحياة العقلية . ومن هنا كان من الطبيعى تماما أن تكون أولى مقالات هيجل الفلسفية مركزة حول تعاليم كانت ، وفشته ، وشلنج ، وأن يكون قد صاغ مشكلاته على أساس التيارات السائدة فى مناقشات المثاليين الألمان.

ولقد كان من راى هيجل ، كما ذكرنا من قبل ، ان الفلسفة تنشأ من المتناقضات الشاملة التى يغوص فيها وجود الانسان . وقد أدت هذه المتناقضات الى تشكيل تاريخ الفلسفة على نحو أصبح معه تاريخا للمتناقضات الأساسية ، بين « الذهن والمادة ، والنفس والجسم ، والايمان والفهم ، والحرية والضرورة » ، وفى الفترة القريبة منه اتخذت هذه المتناقضات شكل التضاد بين العقل والحس Sinnlichkeit ، و « الذكاء والطبيعة » ، وكان أعم أشكالها هو التضاد بين « الذاتية والموضوعية »(١) . تلك هى نفس التصورات

---

(١) « الكتابات المطبوعة الاولى » ص ١٣ .

التى تكون أساس « نقد العقل الخالص » عند كانت ، وهى التصورات التى أخذ هيجل الآن يعمل على رفع التعارض بينها فى تحليله الجدلى.

كان أول تصور أعاد هيجل تفسيره جدليا هو تصور العقل reason . ولقد سبق أن أقام كانت تمييزا أساسيا بين العقل Vernunft والفهم Verstand ، وجاء هيجل فأضفى على التصورين معنى جديدا ، وجعل منهما نقطة بداية لمنهجه . فالتمييز بين الفهم والعقل هو فى رايه نفس التمييز بين الذهن الشائع common sense والتفكير التأملى ، أو بين الفكر غير الجدلى والمعرفة الجدلية .. وتؤدى عمليات الفهم الى نفس نوع التفكير الذى يسود الحياة اليومية فضلا عن العلم . اذ ينظر فيها الى العالم على أنه كثرة من الأشياء المحددة ، التى يستقل كل منها عن الآخر . فكل شىء كيان متميز محدد المعالم ، يرتبط بهذا الوصف بكيانات أخرى محددة المعالم على نفس النحو .. ومن هذه البدايات تتكون تصورات ، كما تتألف من هذه التصورات أحكام ، تشير كلها الى أشياء منعزلة والى العلاقات الثابتة بين هذه الأشياء . وتعمل التحديدات الفردية على استبعاد بعضها البعض كما لو كانت ذرات أو مونادات(ذرات روحية). فالواحد منها ليس هو الآخر ، ولا يمكن أبدا أن يصبح هو الآخر . صحيح ان الأشياء تتغير ، وكذلك تتغير خواصها ، ولكنها حين تفعل ذلك ، تختفى احدى الخواص أو التحديدات وتحل محلها خاصية أخرى .. ويطلق هيجل على الكيان الذى هو منفصل ومنعزل على هذا النحو اسم المتناهى das Endliche (*).

واذن فالفهم يدرك عالما من الكيانات المتناهية ، التى يحكمها مبدأ الهوية والتضاد opposition . فكل شىء فيه يكون فى هوية مع ذاته ، لا مع أى شىء آخر ، وهو ، بفضل هويته الذاتية ، مضاد لكل الأشياء الأخرى .. صحيح ان من الممكن الربط والجمع بينه وبينها على أنحاء شتى ، ولكنه لا يفقد أبدا هويته ، ولا يصبح أبدا شيئا غير ذاته .. فعندما تتحول ورقة عباد الشمس الحمراء الى اللون الأزرق ، أو يتحول النهار الى ليل ، يكف موجود ينتمى الى هذا الآن والمكان here and now ، عن أن يكون منتميا الى هذا الآن والمكان ، ويحل محله شىء آخر .. وعندما يصبح الطفل رجلا ، تحل مجموعة من الخصائص، هى خصائص الرجولة ، محل مجموعة أخرى ، هى خصائص الطفولة. ويظل الأحمر والأزرق ، والنور والظلام ، والطفولة والرجولة ـ تظل هذه كلها أضدادا يستحيل الجمع بينها . وهكذا فان عمليات الفهم

تقسم العالم الى أقطاب لا حصر لها ، ويستخدم هيجل تعبير الفكر المنعـــزل Isolierte Reflection للدلالة على الطريقة التى يكون بها الفهم تصوراته المستقطبة ويربط بينها .

ويرى هيجل أن الأصل فى ظهور هذا النوع من التفكير وانتشاره هو ظهور مجموعة من العلاقات المعينة فى الحيـــاة البشرية ، وسيادة هذه العلاقات (٢) . فالأضداد التى ينطوى عليها « الفكر المنعزل » هى اضداد حقيقية .. ولم يصل التفكير الى فهم العالم على أنه نظام ثابت من الأشياء المنعزلة ومن الأضداد الدائمة الا بعد أن أصبح العالم كيانا فعليا منعزلا عن الحاجات والمطالب الحقيقية للبشر .

على ان الانعزال والتضاد ليسا هما الوضـــع النهائى .. فمن الواجب ألا يظـــل العالم نظاما معقدا من المتفرقات الثابتة .. ولابد للعقل أن يدرك الوحدة الكامنة من وراء الاضداد ويحققها ، اذ أن مهمته هى التوفيق بين الأضداد و « ادراجها » تحت وحدة حقيقية ، وحين يتم تحقيق مهمة العقل ، يكون ذلك فى الوقت ذاته استرجاعا للوحدة المفقودة فى العلاقات الاجتماعية بين الناس .

ان القوة الدافعة للعقل ، متميزا عن الفهم ، هى الحاجة الى « استعادة الكلية »(٣) . فكيف يتسنى تحقيق ذلك ؟ يقول هيجل : ان ذلك يتحقق أولا عن طريق القضاء على ذلك الأمان الباطل الذى تقدمه الينا ادراكات الفهم واجراءاته . فنظرة الرأى المشترك أو الموقف الطبيعى common sense هى نظرة تتسم « باللامبالاة » ، « والأمان » أى « بلا مبالاة الأمان »(٤) . والرضا عن الحالة الراهنة للواقع وقبول علاقاته الثابتة المحددة تجعل الناس غير مكترثين بالامكانات التى لم تتحقـــق بعد ، والتى لا تكون « معطاة « بنفس اليقين والثبـــات الذى تعطى به موضوعات الحس . ان الرأى المشترك يخلط بين المظهـــر العارض للأشياء وبين ماهيتها ، ويظل دائبا على الاعتقاد بأن هنـــاك هوية مباشرة بين الماهية والوجود(٥) .

---

(٢) المرجع نفسه ص ١٤ — ١٥ .
(٣) ص ١٦ .
(٤) ص ٢٢ .
(٥) ص ٢٢ — ٣ .

وعلى العكس من ذلك فان هوية الماهية والوجود لا يمكن أن تنتج الا عن الجهد الدائب الذى يبذله العقل من أجل خلقها .. فهى لاتتحقق الا من خلال ممارسة فعلية لمعرفة شرطها الأساسى هو التخلى عن الرأى المشترك والفهم البحت ، والاستعاضة عنهما « بالفكر النظرى التأملى » . ويؤكد هيجل أن هذا النوع من التفكير هو وحده الذى يستطيع تجاوز الآليات المشوهة لحالة الوجود السائدة . فالتفكير النظرى التأملى يقارن الصورة البادية أو المعطاة للأشياء بامكانات هذه الأشياء ذاتها ، وهو اذ يفعل ذلك يميز ماهيتها من حالة وجودها العارضة . ولا تتحقق هذه النتيجة بعملية حدس صوفى ، بل بمنهج فى المعرفة التصورية ، يختبر العملية التى أصبحت بفضلها كل صورة على ما هى عليه . فالفكر النظرى التأملى يتصور « العالم الذهنى والمادى » لا على أنه مجموع كلى من العلاقات الثابتة المحددة ، بل « على انه صيرورة ، وعلى أن وجوده نتاج وانتاج . » (٦)

ان ما يسميه هيجل بالفكر النظرى التأملى هو فى واقع الأمر أول عرض يقدمه للمنهج الجدلى .. وهو يقدم تحديدا واضحا للعلاقة بين التفكير الجدلى (العقل) والفكر الانعكاسى المفرق (الفهم) . فالأول ينقد الأضداد الثابتة التى يخلقها الثانى ويتجاوزها ، وهو يهدم « أمان » الرأى المشترك ، ويثبت أن « ما يعده الرأى المشترك يقينيا على نحو مباشر ليست له أية حقيقة بالنسبة الى الفلسفة . » (٧) واذن فالمعيار الأول للعقل هو فقدان الثقة فى سلطة الأمر الواقع .. وفقدان الثقة هذا هو نزعة الشك الحقيقية التى يصفها هيجل بأنها « الشطر الحر » فى كل فلسفة حقة . (٨)

وعلى ذلك فان صورة الواقع المعطاة مباشرة ليست واقعا نهائيا. ولابد لنا من أن ندرك نسق الأشياء المنعزلة التى يسودها التضاد ، والذى تنتجه عمليات الفهم ، على ما هو عليه فى حقيقته : أعنى بوصفه صورة « رديئة » للواقع ، وعالما من التحدد والعبودية . أما « عالم الحرية »(٩) الذى هو الهدف الباطن للعقل ، فلا يمكن بلوغه ، كما ظن

---

(٦) ص ١٤ .

(٧) المرجع نفسه ، ص ٢٣ .

(٨) « علاقة نزعة الشك بالفلسفة Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophic. فى المرجع المذكور من قبل ، ص ١٧٥ .

(٩) « الفارق بين مذهبى فشته وشلنج » ، ص ١٨ .

كانت وفشته ، بوضع الذات في مقابل العالم الموضوعى ، وبأن تنسب الى الشخص المستقل ذاتيا كل الحرية التى يفتقر اليها العالم الخارجي، ونترك هذا الأخير مجالا للضرورة العمياء . (وهنا يهاجم هيجل أسلوبا هاما هو أسلوب « الاتجاه الى الباطن » أو الانطواء ، الذى تمكنت به الفلسفة والأدب عامة من أن تجعل الحرية قيمة باطنة تتحقق داخل الروح وحدها) . ففى الواقع النهائى لا يمكن أن يكون هناك انعزال للذات الحرة عن العالم الموضوعى ، ولابد من رفع هذا التضاد ، ومعه كل الأضداد الأخرى التى خلقها الفهم

ويطلق هيجـل على الواقع النهـائى الذى ترفـع فيه الأضداد اسم « المطلق » . ولم يكن هيجل يستطيع ، فى هذه المرحلة من تطوره الفلسفى ، ان يصف هذا المطلق الا بطريقة سلبية .. وهكذا يقول عنه انه الضد الكامل لذلك الواقع الذى يدركه الرأى المشترك والفهم ، فهو « يسلب » واقع الرأى المشترك فى كل تفاصيله ، بحيث لا يكون هناك أى وجه للتشابه بين الواقع المطلق وبين العالم المتناهى .

وعلى حين أن الرأى المشترك والفهم كانا يدركان كيانات منعزلة يقف كل منها فى مقابل الآخر ، فان العقل يدرك « هوية الأضداد » . انه لا ينتج الهـوية بعملية ربط وجمع بين الأضداد ، بل يحورها بحيث لا تعود توجد بوصفها أضدادا ، وان كان مضمونها يحتفظ به فى شكل أعلى وأكثر « واقعية » من أشكال الوجود . وتمتد عملية توحيـد الأضداد الى كل جزء من الواقع ، ولا تقف عند حد الا بعد أن يكون العقل قد « نظم » الكل بحيث أن « كل جزء لا يوجد الا فى علاقتـه بالكل » ، و « لا يكون لكل كيـان فردى معنى ودلالة الا فى علاقتـه بالكل . (١٠)

ان المجموع الكلى لتصورات العقل ومعارفه هو وحده الذى يمثـل المطلق .. ومن ثم فان العقل لا يكون ماثلا أمامنا على نحو كامل الا على صورة «تنظيم شامل للقضايا والحدوس»،أى على صورة «نسق»(١١) . وسوف نشرح فى الفصل القادم المعنى العينى لهذه الأفكار .. وعلى أية حال فان هيجل يتعمد أن يؤكد هنا ، فى كتاباته الفلسفية الاولى ، الوظيفة السلبية للعقل : أى تحطيمه لذلك العـالم الثابت الآمن الذى

---

(١٠) المرجع نفسه ، ص ٢١ .
(١١) ص ٢٥ ، ٣٤ — ٥ .

يكونه الرأى المشترك والفهم .. وهو يصف المطلق بأنه « الليــل » و « العدم » (١٢) ، لايضاح التضاد بينه وبين موضوعات الحيــاة اليومية المحددة بدقة . فالعقل يعنى « المحو المطلق » لعــالم الرأى المشترك (١٣) . ذلك لأن الصراع ضد الرأى المشترك هو ، كما راينا من قبل ، بداية التفكير النظرى التأملى ، وفقدان أمان الحيــاة اليومية هو اصل الفلسفة .

ويزيد هيجل موقفه ايضاحا فى مقال « الايمــان والمعرفة » ، الذى يضع فيه استنتاجاته فى مقابل استنتاجات كانت فى « نقد العقل الخــالص » . فهو هنا يرفض رفضا تاما ذلك المبــدأ التجريبى الذى استبقاه كانت حين جعل العقل معتمدا على الموضوعات المعطاة للتجربة. ويعلن هيجل ان العقل عند كانت مقتصر على عالم الذهن الباطن ، ولا يصبح له سلطان على « الأشياء فى ذاتها » . وبعبارة أخرى ، فليس العقل ، وانما الفهم ، هو المهيمن فى الفلسفة الكانتية .

ومن جهــة أخرى ، يحرص هيجــل على أن يذكر ان كانت تغلب بالفعل على هذا القصور فى نقاط متعددة .. مثــال ذلك ان فكرة « الوحدة التركيبية الأصلية للوعى الذاتى » تنــطوى على اعتراف بمبدأ هيجل الخاص فى الهوية الأصلية بين الأضداد (١٤) ، اذ ان « الوحدة التركيبية » هى فى خقيقتها نشاط ينتج بواسطته التضاد بين الذات والموضوع ويتم تجاوزه فى الوقت ذاته .. واذن ففلسفة كانت « تنطوى على الصورة الصحيحة للفكر » فيما يتصل بهذا التصور ، أعنى الثــلاث المؤلف من الذات والموضوع ومركبهما (١٥) .

هذا هو الموضع الأول الذى يذهب فيه هيجل الى أن الثــلاث Triplizität هو الصورة الصحيحة للفكر . وهو لا يتحدث عنــه بوصفه اطارا فارغا للوضع ونقيضه والمركب منهما ، بل بوصفه الوحدة الدينامية للأضداد . فهو الصورة الصحيحة للفكر لأنه الصــــورة الصحيحة لواقع يكون كل موجود فيه هو الوحدة المركبة من أوضاع متضــادة .

---

(١٢) ص ٦٦ .

(١٣) ص ١٧ .

(١٤) « الايمان والمعرفة » ، فى المرجع المذكور من قبل ، ص ٢٤٠

(١٥) المرجع نفسه ، ص ٢٤٧ .

وقد أعترف المنطق التقليدى بهذه الحقيقة حين عرض شكل الحكم على أنه « ع هو ل » . وقد أشرنا من قبل تلميحا الى تفسير هيجل لهذا الشكل . فلكى نعرف ما يكونه الشىء حقيقة ، يتعين علينا أن نتجاوز حالته المعطاة مباشرة (ع هو ع) وأن نتتبع العملية التى يتحول فيها الى شىء غير ذاته (ل) . على أن ع يظل هو ذاته ع خلال العملية التى يصبح فيها ل .. فحقيقته هى تلك العملية الديناميكية الكاملة التى يتحول فيها الى شىء آخر ويتوحد بها « بالآخر » الذى ينتمى اليه .. فالأنموذج الجدلى يمثل عالما تشيع فيه حالة السلب ، عالما يكون فيه كل شىء مختلفا عما هو عليه فى **حقيقته** ، ويؤلف فيه التضاد والتناقض قوانين التقدم ، ومن ثم فان الأنموذج الجدلى هو « حقيقة » هذا العالم .

(٢) الكتابات السياسية الأولى

تتمثل الاهتمامات النقدية للفلسفة الجدلية بوضوح فى الكتيبات السياسية الهامة التى ألفها هيجل فى هذه الفترة .. وتدل هذه الكتابات على أن الحالة التى وجدت فيها الدولة الألمانية نفسها بعد حربها غير الناجحة مع الجمهورية الفرنسية كان لها تأثيرها المتغلغل فى كتابات هيجل الأولى .

إن المتناقضات الشاملة التى يرى هيجل أنها تشيع فى الفلسفة ، تتمثل بصورة عينية في تلك العداوات وذلك التفرق الذى يسود بين الدول والمقاطعات الألمانية المتعددة ، وبين كل من هذه والدولة الكبرى (الرايخ) . « فالعزلة » التى كشف عنها هيجل فى مقالاته الفلسفية تتمثل فى أسلوب العناد الذى تحرص به كل مقاطعة ، بل كل فرد تقريبا ، على تحقيق مصالحه الخاصة دون أى اعتبار .. وقد أدى « فقدان الوحدة » الناتج عن ذلك الى جعل السلطة الامبراطورية عاجزة تماما ، وترك الرايخ فريسة سهلة لأى معتد .

« ان ألمانيا لم تعد دولة .. ولو شئنا أن نظل نسمى ألمانيا دولة، لما امكن ان توصف حالة الانحلال الراهنة التى تمر بها الا بأنها فوضى، لولا أن الأجزاء المؤلفة لها قد جعلت من نفسها دولا .. والواقع أن ذكرى رابطة ماضية ، لا اية وحدة فعلية ، هى التى تضفى عليها مظهر الوحدة .. ولقد تبين لألمانيا ، فى حربها مع الجمهورية الفرنسية ، انها لم تعد دولة .. والنتائج الواضحة لهذه الحرب هى فقدان بعض من أجمل الأراضى الألمانية ، وبضعة ملايين من سكانها ، ودين عام (أكبر فى الجنوب منه فى الشمال) هو استمرار لآلام الحرب فى وقت السلم ، ونتيجة أخرى هى أنه ، الى جانب أولئك الذين وقعوا فى قبضة المحتلين والقوانين والعادات الأجنبية ، ستفقد ولايات كثيرة أعظم خير لها ، اعنى استقلالها ، فى الصفقة التى ستتم بها المساومة . » (١٦)

وينتقل هيجل الى اختبار أساس هذا الانحلال ، فيجد أن الدستور الألمانى لم يعد يتمشى مع الحالة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية للأمة .. فهذا الدستور أثر من آثار نظام اقطاعى عابر حل محله منذ عهد بعيد نظام مختلف ، هو نظام المجتمع ذى النزعة الفردية (١٧) .. وان استبقاء شكل قديم للدستور فى وجه التغير الجذرى الذى طرأ على كل العلاقات الاجتماعية ليعنى الاحتفاظ بحالة موجودة لمجرد كونها موجودة . ولكن مثل هذا السلوك مضاد لكل معيار وقاعدة عقلية .. فالتنظيم السائد للحياة يتعارض تعارضا أساسيا مع رغبات المجتمع وحاجاته ، وهو قد فقد « كل سلطته وكل هيبته » ، وأصبح « سلبيا خالصا »(١٨) .

ويواصل هيجل كلامه قائلا ان ما يظل قائما « بهذه الطريقة التجريبية البحتة » ، دون « توفيق بينه وبين فكرة العقل » لا يمكن أن يعد «حقيقيا» (١٩) . فلا بد من تحطيم النظام السياسى وتحويله الى نظام عقلى جديد . ولا يمكن أن يتم تحول كهذا بلا عنف .

ان واقعية هيجل المتطرفة لتتكشف من خلال الاطار والمصطلح المثالى الذى يستخدمه . « ففكرة الضرورة والاستبصار بها أضعف

---

(١٦) « دستور ألمانيا » فى « كتابات فى السياسة وفلسفة القانون » ، ص ٣-٤ .
(١٧) المرجع نفسه ، ص ٧ ، الهامش .
(١٨) ص ١٣٩ .
(١٩) ص ١٣٩ .

من أن تحفز على الفعل .. ان الفكرة والاستبصار يقترنان بقدر من انعدام الثقة يتعين معه تبريرهما بالعنف ، وعندئذ فقط يخضع لهما الانسان. » (٢٠) ولا يمكن تبرير الفكرة بالعنف الا بقدر ما تكون معبرة عن قوة تاريخية فعلية نضجت فى حضن النظام القائم .. فالفكرة تناقض الواقع حين يكون هذا الأخير قد أصبح مناقضا لذاته . ويقول هيجل ان الفكر لا يمكنه أن يهاجم الشكل الاجتماعى القائم بنجاح الا اذا كان هذا الشكل قد أصبح متناقضا على نحو صريح مع « حقيقته» الخاصة (٢١) ، اى بعبارة أخرى اذا لم يستطع أن يفى بمقتضيات مضمونه الخاص .. ويرى هيجل ان هذه هى حالة المانيا . ففيها يمثل انصار النظام الجديد القوى التاريخية التى نمت حتى تجاوزت النظام القديم .. أما الدولة ، التى ينبغى عليها أن تحافظ على الصالح المشترك لأفرادها فى صورة عقلية ملائمة — اذ أن هذه وحدها هى « حقيقتها » الممكنة — فلا تفعل ذلك . ولهذا السبب كان حكام الدولة يتحدثون حديثا زائفا حين يدافعون عن موقفهم باسم الصالح العام(٢٢) فالواقع أن خصومهم ، وليسوا هم ، يمثلون الصالح العام ، وفكرة هؤلاء الخصوم ، أعنى فكرة النظام الجديد التى يدافعون عنها ، ليست مجرد مثل أعلى ، بل هى تعبير عن واقع لم يعد له بقاء في ظل النظام السائد .

والموقف الذى يدافع عنه هيجل هو أن النظام القديم ينبغى أن يحل محله شمول حقيقى « Allgemeinheit » وهذا اللفظ الأخير يعنى فى آن واحد مجتمعا يتم فيه تكامل كل المصالح الخاصة والفردية فى الكل ، بحيث أن الكيان العضوى الاجتماعى الناجم يتفق مع الصالح العام (العمومية الاجتماعية) ، كما يعنى كلا تندمج فيه وتتكامل كل تصورات المعرفة المنعزلة المختلفة على نحو تستمد معه دلالتها من علاقتها بالكل (الكلية) . ومن الواضح أن المعنى الثانى هو الوجه المقابل للأول . . فكما أن فكرة التفكك فى مجال المعرفة تعبر عن التفكك القائم فى العلاقات الانسانية فى المجتمع ، فكذلك يناظر التكامل الفلسفى تكاملا اجتماعيا وسياسيا .. وشمول العقل وكليته ، التى يمثلها المطلق ، هى المقابل الفلسفى للعمومية الاجتماعية التى تتواجد فيها كل المصالح الخاصة فى الكل .

---

(٢٠) ص ١٣٦ .

(٢١) ص ١٤٠ .

(٢٢) الموضع نفسه ..

ويرى هيجل أن الدولة الحقيقية تجعل من الصالح المشترك أساسا لنظمها المستقرة ، وتدافع عنها فى كل صراع خارجى وداخلى . (٢٣) أما الرايخ الألمانى فلا يتسم فى رأيه بهذه الصفة :

« ان القوى والحقوق السياسية ليست مناصب عامة تنشأ لكى تتفق مع تنظيم الكل ، كما أن أفعال الفرد وواجباته لا تتحدد بحاجات الكل .. فكل جزء خاص من النظام السياسى المتدرج ، وكل بيت من بيوت الأمراء ، وكل مقاطعة ، ومدينة ، ومؤسسة ، وما الى ذلك ، أى بالاختصار كل من له على الدولة حقوق أو واجبات ، قد اكتسبها بقدرته الخاصة .. أما الدولة فانها ، نظرا الى ما حدث من تعد على سلطتها ، لم تعد تستطيع أن تفعل شيئا سوى أن تؤكد أنها قد حرمت من سلطتها .. »(٢٤)

ويفسر هيجل انهيار الدولة الألمانية عن طريق التقابل بين النظام الاجتماعى والنظام الجديد الذى أعقبه ، أعنى المجتمع الفردى النزعة .. كما يفسر ظهور النظام الاجتماعى الأخير من خلال تطور الملكية الخاصة .. فالنظام الاقطاعى بمعناه الصحيح قد أدمج المصالح الخاصة للمقاطعات المختلفة في وحدة مشتركة حقيقية .. ولم تكن حرية الجماعة أو الفرد متعارضة أساسا مع حرية الكل .. أما فى العصر الحديث فان « ملكية الاستحواذ » exclusive property « قد أسفرت عن عزل تام للحاجات الخاصة بعضها عن البعض . » (٢٥) ان الناس يتحدثون عن شمول الملكية الخاصة كما لو كانت مشتركة بين المجتمع كله ، وبالتالى وحدة يندمج فيها الكل . غير أن هذا الشمول ، كما يقول هيجل ، ليس الا وهما قانونيا مجردا ، وحقيقة الامر أن الملكية الخاصة تظل « شيئا منعزلا » لا تربطه علاقة بالكل .(٢٦) فالوحدة الوحيدة التى يمكن تحقيقها بين أصحاب الملكية هى الوحدة المصطنعة لنظام قانونى يطبق على نحو شامل . غير أن القوانين تقتصر على تثبيت وتقنين الأوضاع الفوضوية السائدة للملكية الخاصة ، ومن ثم فهى تحيل الدولة أو المجتمع الى مؤسسة توجد من أجل مصالح خاصة . « لقد كان الامتلاك موجودا قبل القانون ، وهو لم ينشأ من القانون . وقد جعل ما سبق تملكه تملكا خاصا ، حقا قانونيا .. وعلى ذلك فان القانون الدستورى الالمانى هو فى

---

(٢٣) ص ١٣ ، ١٧ — ١٨ .

(٢٤) ص ١٠ .

(٢٥) ص ٠ ، الهامش .

(٢٦) ص ١١ ، الهامش .

معناه الصحيح قانون خاص ، والحقوق السياسية صور للتملك ولحقوق الملكية أضفيت عليها صبغة شرعية . » (٢٧) والدولة التى تصبح فيها المصالح الخاصة المتعارضة مسيطرة على هذا النحو فى كل الميادين لا يصح أن تسمى مجتمعا مشتركا بالمعنى الصحيح . وفضلا عن ذلك يصرح هيجل بأن « الصراع من أجل استغلال سلطة الدولة فى الملكية الخاصة يؤدى الى تحلل الدولة ويجلب لسلطتها الدمار . » (٢٨)

ومع ذلك فان الدولة ، التى تستحوذ عليها المصالح الخاصة ، ينبغى أن تتخذ على الأقل مظهر العمومية الاجتماعية الحقيقية لكى تخمد أوار الحرب العامة ، وتدافع بالمثل عن حقوق الملكية لدى أفرادها جميعا .. وهكذا تصبح هذه العمومية الاجتماعية سلطة مستقلة ، ترفع فوق مستوى الأفراد .. «ان كل فرد يريد أن يحيا ، بفضل سلطة الدولة ، آمنا على ما يملك . وتبدو سلطة الدولة فى نظره .. شيئا غريبا يوجد خارجه .» (٢٩)

وهكذا فان هيجل فى هذه الفترة قد سار فى نقده لبناء المجتمع الحديث الى حد أنه وصل الى الاستبصار بالطريقة التى تصبح بها الدولة كيانا مستقلا يعلو على الأفراد .. وقد أعاد كتابة مؤلفه عن الدستور الألمانى مرات متعددة ، ولكن الشكل النهائى الذى اتخذه ينم عن حدوث ضعف ظاهر فى اتجاهه النقدى .. اذ أن الشكل « الأرفع » للدولة ، الذى يراد له أن يحل محل الشكل البالى (الذى تمثله ألمانيا) ، يتخذ بالتدريج صورة دولة مطلقة أو دولة قائمة على السلطة .. ولا تعدو الاصلاحات التى يطالب بها هيجل أن تكون انشاء جيش فعال للرايخ ، ووضع الامبراطورية تحت قيادة موحدة ، واخضاع كل الادارات ، وكل الأمور المالية والقانونية ، لسلطة مركزية . وينبغى أن نلاحظ أن فكرة الدولة القوية ذات السلطة المركزية كانت فى ذلك الوقت فكرة تقدمية ، تهدف الى تحرير القوى الانتاجية المتوافرة ، التى كانت الأشكال الاقطاعية القائمة تعترض طريقها .. وقد أكد ماركس بعد ما يقرب من أربعين عاما من ذلك الحين ، فى تاريخه النقدى للدولة الحديثة ، أن الدولة المركزية ذات السلطة المطلقة تمثل تقدما ملحوظا بالقياس الى أشكال الدولة الاقطاعية وشبه الاقطاعية . ومن ثم فان اقتراح اقامة دولة ذات

---

(٢٧) الموضع نفسه .
(٢٨) ص ١٣ .
(٢٩) ص ١٨ ، الهامش .

سلطة مطلقة كهذه ليس فى ذاته علامة على ضعف الاتجاه النقدى عند هيجل ٠٠ بل اننا نلاحظ هذا الضعف فى النتائج التى يستخلصها هيجل من مفهوم الدولة المطلقة عنده ٠٠ وسوف نعرض هذه النتائج بايجاز ٠

فى المقال الذى كتبه هيجل عن الدستور الالمانى ، يظهر ، لأول مرة فى كتاباته ، اتجاه متميز الى اخضاع الحق للقوة ٠ فقد كان هيجل حريصا على أن يحرر دولته ذات السلطة المركزية من أية قيود قد تقف فى وجه فعاليتها ، ومن ثم فقد جعل مصلحة الدولة تعلو على مشروعية الحق٠٠ وتظهر هذه الحقيقة بوضوح فى ملاحظات هيجل عن السياسة الخارجية لدولته المثلى :

ان الحق ، كما يقول هيجل ، ينتمى الى «صالح الدولة» ، الذى تحدده للدولة وتمنحه لها عقود مع دول أخرى(٣٠) ٠ وفى خلال عملية اعادة التشكيل المستمرة بلا انقطاع ، لا بد أن يتعارض صالح دولة ، ان عاجلا أو آجلا ، مع صالح دولة أخرى . عندئذ يقف حق فى مواجهة حق آخر .. وحينئذ لا بد للحرب ، «أو أى شىء غيرها» ، أن تقرر ، لا أن كان هذا الحق صحيحا وعادلا ، « اذ أن كلا الجانبين له حق صحيح ، بل أن تقرر أى حق هو ينبغى له ان يستسلم للآخر . » (٣١) وسوف نصادف هذا الرأى نفسه ، معروضا بتوسع كبير ، فى « فلسفة الحق (القانون) » .

وهناك نتيجة أخرى تستخلص من فكرة دولة القوة ، هى وضع تفسير جديد للحرية ٠٠ فهيجل يحتفظ بالفكرة الاساسية القائلة ان الحرية النهائية للفرد لن تتناقض مع الحرية النهائية للكل ، بل انها لن تتحقق الا داخل الكل ومن خلاله ٠٠ وكان هيجل قد أكد هذه النقطة بقوة فى مقاله عن الفرق بين مذهبى فشته وشلنج ، الذى قال فيه ان المجتمع الذى يتمشى مع معيار العقل ينبغى تصوره ، « لا على أنه قيد على حرية الفرد الحقيقية ، بل على أنه توسيع لها ٠٠ وأرفع المجتمعات هو أرفع الحريات ، فى سلطته وفى ممارسته لها . » (٣٢) ومع ذلك فان هيجل يذكر ، فى دراسته للدستور الالمانى ، ان «العناد الذى يتسم به الطبع الالمانى لم يسمح للأفراد بأن **يضحوا** بمصالحهم الخاصة من أجل المجتمع ،

---

(٣٠) ص ١٠٠ ٠

(٣١) ص ١٠١ ٠

(٣٢) الكتابات المنشورة الاولى ، ص ٦٥ ٠

او بأن يتحدوا فى صالح مشترك ، ويجدوا حريتهم فى **الخضــوع** الكامل للسلطة العليا للدولة ٠ » (٣٣)

هنا يطغى ذلك العنصر الجديد ، عنصر التضحية والخضوع ، على الفكرة الأسبق عهدا ، القائلة ان صالح الفرد يحتفظ به احتفاظا تاما فى الكل ٠٠ وهنا نجد أن هيجل ، كما سنرى فيما بعد ، قـد خطا الخطوة الاولى المـؤدية الى التـــوحيد بين الحرية وبين الضرورة ، أو الخضـــوع للضرورة ، فى مذهبه النهائى ٠

٣ مذهب الأخلاق

فى ذلك الوقت نفسه تقريبا ، كتب هيجل المسودة الاولى لذلك الجزء من مذهبه ، المسمى بفلسفة الروح ٠٠ هذه المسودة ، التى تسمى بمذهب الاخلاق System der Sittlichkeit من أصـــعب الـكتابات فى الفلسفة الالمانية ٠ وسوف نقدم عرضا موجزا لبنائها العام ، ونقصر التفسير على تلك الاجزاء التى تكشف عن الاتجاهات الهامة فى فلسفة هيجل ٠

ان مذهب الاخـلاق ، شأنه شأن كل المسودات الاخرى « لفلسفة الروح » ، يبحث فى تطور الثقافة culture ، التى يقصد بها الكل الشامل لأوجه نشاط الانسان الواعية الهـــادفة فى المجتمع ٠٠ والثقافة تنتمى الى مجال الروح ٠٠ فأى نظام اجتماعى أو سياسى ، أو عمل فنى ، أو عقيدة ، أو مذهب فلسفى ، كل هــذه توجد وتمـارس تأثيرها بوصفها جزءا لا يتجزأ من وجود الانسان ، وبوصفها نواتج لذات عاقلة تظل تحيا فيها ٠٠ وهى بوصفها **نواتج** تؤلف عالما موضوعيا ، وفى الوقت ذاته فهى ذاتية ، يخلقها البشر ٠٠ فهى تمثل الوحدة الممكنة بين الذات والموضوع ٠

ويكشف تطور الثقافة عن مراحل متميزة تدل على المستويات المختلفة للعلاقة بين الانسان وعالمه ، أى على الطرق المختلفة لفهم العالم والسيطرة

---

(٣٣) كتابات فى السياسة ، ص ٧ وما يليها ٠

عليه ، وتكييفه تبعا لحاجات الانسان وامكاناته ٠٠ وينظر هيجل الى العملية ذاتها على أنها عملية أنطولوجية ، فضلا عن كونهـا تاريخية ، فهى تطور تاريخى فعلى ، بالاضافة الى كونها تقدما تدريجيا نحو أشكال أعلى وأصدق للوجود ٠٠ على أن العملية الانطولوجية تكتسب ، خلال التطور التدريجى لفلسفة هيجل ، أهمية متزايدة بالقياس الى العملية التـاريخية ، الى أن يأتى وقت تنفصل فيه ، الى حد بعيد ، عن جذورها التاريخية الاصلية ٠

أما الاطار العام الذى يسير فيه هذا التطور فهو على النحو الآتى : المرحلة الاولى علاقة مبـاشرة بين الفرد المنعزل والموضـــوعات المعطاة ٠٠ فالفرد يدرك موضوعات بيئته بوصفها أشياء يحتاج اليها أو يرغبها ؛ وهو يستخدمها فى اشباع رغبـــاته ، ويستهلكها و «يفنيها» بوصفها أطعمة ومشروبات وما الى ذلك(٣٤) ٠ ثم تصل العملية الثقافية الى مرحلة أعلى عندما يقوم العمل البشرى بتشكيل العالم الموضوعى وتنظيمه ، فلايقتصر على افناء الاشياء ، بل يحتفظ بها بوصفها وســائل دائمـة لاستمرار الحياة ٠٠ هذه المرحلة تفترض تجمعا واعيا للأفراد الذين نظموا نشاطهم على مستوى واحد من تقسيم العمل ، بحيث يكون هناك انتاج مستمر يحل محل ما استهلك ٠٠ تلك هى الخطوة الاولى نحو الاشـــتراك فى الحياة الاجتماعية ، ونحو الشمول فى مجال المعرفة ٠٠ فبقدر ما يرتبط الافراد معا على أساس أن لهم صالحا مشتركا ، تؤثر الافكار التى يشتركون فى الأخذ بها فى مفاهيمهم ورغباتهم ، وتوجهها ، ومن ثم فانهم يقتربون من شمول العقل ٠

وتختلف أشكال التجمع أو الارتباط باختلاف درجات التكامل التى يتم بلوغها فيها ٠٠ وتكون وسيلة التكامل فى البداية هى الاسرة، ثم النظم الاجتماعية للعمل والملكية والقانون ، وأخيرا الدولة ٠

ولن نتناول هنا بالبحث المفاهيم الاجتماعية والاقتصـــادية العينية التى يملأ بها هيجل هذا الاطار ، ما دمنا سنصادفها مرة أخرى فى مسودات فترة «يينا» التى وضعها «لفلسفة الروح» ٠ وكل ما نود أن نقوله هنا هو أن نؤكد أن هيجل يصف مختلف النظم والعلاقات الاجتماعية بأنها نسق من القوى المتناقضة ، التى تنبثق من شكل العمل الاجتماعى ٠٠ فشكل العمل هذا يحور المجهود الخاص للعامل ، وهو المجهود الذى يقـــوم به لاشباع حاجاته الخـــاصة ، الى « عمل عام » ، يؤدى الى انتـــاج سلع

---

(٣٤) كتابات فى السياسة ، ص ٤٣٠ وما يليها ٠

للسوق(٣٥) ٠ ويطلق هيجل على هذا العمل الاخير اسم العمل « المجرد والكمى » ، ويذكر أنه هو علة اللامساواة بين الناس وبين الثروات ٠٠ وليس فى وسع المجتمع أن يتغلب على التعـارضات النـاشئة عن هذه اللامساواة ، ومن ثم فان من واجب «نظام الحكومة» أن يركز جهوده على هذه المهمة ٠٠ ويعرض هيجل هنا ثلاثة نظم مختلفة للحكومة ، يمثل كل منها تقدما بالنسبة الى الآخر فى تحقيق هذه المهمة ٠٠ وهذه النظم ترتبط ارتباطا وثيقا ببناء المجتمع الذى تحكمه ٠

ان الصورة العامة للمجتمع هى تلك التى يصـبح فيها « نسق الحاجات » « نسقا من الاعتماد المادى المتبادل » ٠٠ فعمل الفرد لا يمكنه أن يضمن تحقيق حاجاته ٠ « وهناك قوة غريبة عن الفرد ، لا سلطان له عليها »، هى التى تحدد ان كانت حاجاته ستلبى أم لا ٠ وقيمة نتاج العمل «مستقلة عن الفرد ، ومعرضة لتغير دائم» (٣٦) . ونظام الحكومة هو ذاته من هذا النوع الفوضوى ٠٠ فما يحكم ليس الا « المجموع الأعمى اللاواعى للحاجات وطرق اشباعها ٠ » (٣٧)

ان المجتمع لا بد له من أن يسيطر على « مصيره اللاواعى الأعمى » ٠ غير أن هذه السيطرة تظل ناقصة ما دامت الفوضى العامة فى المصـالح سائدة ٠٠ فالغنى المفرط يسير جنبا الى جنب مع الفقر المفرط ، والعمل الكمى البحت يدفع الانسان الى « حالة من البربرية المتطرفة » ، ولا سيما ذلك الجزء من السكان « الخاضع للعمل الآلى فى المصانع ٠ » (٣٨)

وتقوم المرحلة التالية فى الحكم ، التى يصفها بأنها « نسق أو نظام للعدالة » ، بايجاد توازن بين المتناقضات والعداوات القائمة ، ولكنها لا تفعل ذلك الا من خلال علاقات الملكية السائدة ٠٠ فهنا ترتكز الحكومة على ممارسة العدل ، ولكنها تطبق القانون « دون أية مراعاة للعلاقة التى تربط بين الشىء وبين حاجات أى فرد بعينه ٠» (٣٩)

وهكذا فانمن المستحيل أن يتحقق مبدأ الحرية ، أعنى المبدأ القائل ان « المحكومين يصبحون هم ذاتهم الحاكمين » ، تحقيقا تاما لأن الحكومة

---

(٣٥) ص ٤٢٨ — ٣٨ ٠
(٣٦) ص ٤٩٣ ٠
(٣٧) ص ٤٩٣ ٠
(٣٨) ص ٤٩٦ ٠
(٣٩) ص ٤٩٩ ٠

لا تستطيع التخلص من المنازعات القائمة بين المصالح الخاصة . وعلى ذلك فان الحرية لا تظهر الا فى « المحاكم ، وفى مناقشة القضايا والحكم عليها . (٤٠)

أما النظام الثالث للحكومة فان هيجل لا يكاد يذكر عنه شيئا فى هذه المجموعة من كتاباته ، ومع ذلك فان مما له دلالته البالغة أن المفهوم الرئيسى فى مناقشته هو مفهوم النظام والانضباط Zucht . « ان النظام العظيم يعبر عنه فى الأخلاق العامة ... وفى التدريب على الحرب ، وفى اختيار القيمة الحقيقية للفرد فى الحرب . » (٤١)

وهكذا فان البحث عن الوحدة الاجتماعية الحقيقية ينتهى الى مجتمع يحكمه أشد أنواع النظام صرامة ، ويتحكم فيه الاستعداد الحربى ... والوحدة الحقيقية بين الفرد وبين الصالح العام ، التى طالب بها هيجل بوصفها الهدف الوحيد للدولة ، قد أدت الى دولة تسلطية تعمل على قمع العداوات المتزايدة فى المجتمع ذى النزعة الفردية . والواقع أن مناقشة هيجل لمختلف مراحل الحكم انما هى وصف عينى للتطور من نظام سياسى ليبرالى الى نظام تسلطى ، وهو وصف ينطوى على نقد ضمنى للمجتمع ذى النزعة الليبرالية ، اذ أن مؤدى تحليل هيجل هو أن المجتمع الليبرالى تتولد عنه بالضرورة دولة تسلطية . وقد طبق هيجل هذا النقد على ميدان الاقتصاد السياسى فى مقاله عن القانون الطبيعى (٤٢) ، وهو المقال الذى كتبه ، على الأرجح ، بعد عرضه الموجز لنسق الأخلاق بوقت قصير .

فهيجل يختبر النظام التقليدى للاقتصاد السياسى ، ويجد أنه صياغة تبريرية للمبادىء التى تحكم النظام الاجتماعى القائم . وهو يذكر هنا أيضا أن طابع هذا النظام سلبى فى أساسه ، اذ أن نفس طبيعة البناء الاقتصادى تحول دون قيام صالح مشترك حقيقى .. ومهمة الدولة ، أو أى تنظيم سياسى سليم ، هى أن تعمل ما من شأنه ألا تؤدى المتناقضات الكامنة فى البناء الاقتصادى الى تحطيم النظام كله .. فلا بد للدولة أن تضطلع بمهمة كبح جماح العملية الاجتماعية والاقتصادية الفوضوية .

---

(٤٠) ص ٥٠١ .

(٤١) ص ٥٠٢ .

(٤٢) (فى الطرق العلمية لبحث القانون الطبيعى .
Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.
فى المرجع المذكور من قبل ، ص ٣٢٩ وما يليها .

ان هيجل يهاجم نظرية القانون الطبيعي لأنها ، على حد قوله ، تبرر كل الاتجاهات الخطرة التي تهدف الى اخضاع الدولة للمصالح المتعارضة للمجتمع ذي النزعة الفردية . مثال ذلك أن نظرية العقد الاجتماعي لا تدرك أن الصالح العام يستحيل أن يستمد من ارادة أفراد متنافسين ومتنازعين . وفضلا عن ذلك فان القانون الطبيعي يرتكز على نظرة ميتافيزيقية بحتة الى الانسان .. فالانسان ، كما يبدو في نظرية القانون الطبيعي ، هو كائن مجرد ، يصبح فيما بعد مزودا بمجموعة اعتباطية من الخصائص . ويتغير اختيار هذه الخصائص تبعا للاتجاه الذي ترمي النظرية الخاصة الى تبريره والدفاع عنه . وفضلا عن ذلك فانه مما يؤكد الوظيفة التبريرية لفكرة القانون الطبيعي أنها لا تعمل حسابا لمعظم الصفات التي تميز وجود الانسان في المجتمع الحديث (كالعلاقات العينية للملكية الخاصة ، والأحوال السائدة للعمل ، وما الى ذلك) .

واذن فالمسودة الأولى لفلسفة هيجل الاجتماعية قد نادت فعلا بالفكرة التي تكمن من وراء مذهبه كله ، وهي أن النظام الاجتماعي الموجود ، المبني على نظام العمل الكمي المجرد ، وعلى تكامل الحاجات عن طريق تبادل السلع ، عاجز عن تأكيد واقامة مجتمع مشترك عاقل .. فهذا النظام يظل في أساسه نظاما من الفوضوية واللامعقولية ، تحكمه آليات اقتصادية عمياء — وهو يظل نظاما من العداوات التي تتكرر دواما ، والتي لا يكون كل تقدم فيها سوى توحيد مؤقت للأضداد . وهكذا فان مطالبة هيجل بدولة قوية مستقلة كانت مستمدة من استبصاره بالمتناقضات التي لا يمكن التوفيق بينها في المجتمع الحديث .. ولقد كان هيجل أول من توصل الى هذا الاستبصار في ألمانيا .. وكان تبريره للدولة القوية قائما على أساس أنها مكمل ضروري للتركيب الذي يدب فيه التعارض ، والذي يتسم به المجتمع ذو النزعة الفردية ، الذي كان يقوم بتحليله .

الفصل الثالث

مذهب هيجل الأول

(١٨٠٢ ــ ١٨٠٦)

ان مذهب يينا (كما تشيع تسميته) ، هو أول مذهب كامل لهيجل ، يتألف من منطق وميتافيزيقا وفلسفة للطبيعة وفلسفة للروح .. وقد صاغ هيجل هذا المذهب فى محاضراته التى ألقاها فى جامعة يينا فى الفترة من ١٨٠٢ الى ١٨٠٦ . ولم تنشر هذه المحاضرات الا حديثا من مخطوطات هيجل الأصلية ، وقد نشرت فى ثلاثة مجلدات ، يمثل كل منها مرحلة مختلفة فى صياغة المذهب وعرضه .. ولا يوجد « المنطق » و « الميتافيزيقا » الا فى مسودة واحدة لكل منهما ، أما « فلسفة الطبيعة » و « فلسفة العقل » فتوجد فى مسودتين(١) .. وسوف نتجاهل هنا الاختلافات غير القليلة بين هذه المسودات ، ما دامت لا تؤثر فى بناء الكل .

ولقد اخترنا أن نقتصر فى معالجتنا على الاتجاه العام وتنظيم الكل : وعلى المبادىء التى توجه تطور المفاهيم . أما مضمون المفاهيم الخاصة فسوف نناقشه عندما نصل الى الأقسام المختلفة للمذهب النهائى .

---

(١) « المنطق والميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية فى فترة يينا » (١٨٠٢ ، نشرة لاسون G. Lasson ، ليبتسج ١٩٢٣ . وسيشار اليه هنا بالتعبير «منطق فترة يينا» ـ فلسفة الواقع فى فترة يينا Jenenser Realphilosophie المجلد الاول (١٨٠٣ ـ ٤) نشرة هوفميستر J. Hoffmeister ليبتسج ١٩٣٢ ـ المجلد الثانى (١٨٠٥ ـ ٦) نشرة هوفميستر ، ليبتسج ١٩٣١ .

(١) المنطق

يقوم « المنطق » عند هيجل بمهمـة عرض تركيب الوجود بما هـو كذلك ، أى أعم صور الوجود ‥ ولقد كان التراث الفلسفى منذ أرسطو يطلق اسم المقولات على التصورات التى تعبـر عن هـذه الصـور الأكثر تعميما ، كالجوهر ، والايجاب ، والسلب ، والتحديد ، والكم ، والكيف ، والوحدة ، والكثرة ، وما الى ذلك .. ويعد «منطق» هيجل أنطولوجيا بقدر ما يعالج أمثال هذه المقولات ‥ غير أن « المنطق » عنده يبحث أيضا فى الصور العامة للفكر ، أى فى الفكرة ، والحكم ، والقياس ، فهو فى هذا الصدد « منطق صورى » .

ونستطيع أن نفهم سبب هذا اللاتجانس الظاهرى فى المضمون اذا تذكرنا أن « كانت » بدوره قد عالج الأنطولوجيـا ، الى جانب المنطق الصورى ، فى بحثه فى « المنطق الترنسـندنتالى » ، فبحث مقولات الجوهرية ، والعلية ، والتأثير المتبـادل ، الى جانب نظرية الحكم ‥ والواقع أن التمييز التقليدى بين المنطق الصورى والميتافيزيقا العـامة (الأنطولوجيا) هو تمييز لا معنى له بالنسبة الى المثالية الترنسندنتالية ، التى تنظر الى صور الوجود على أنها نتائج لنشاط الذهن الانسانى ، وبذلك تصـبح مبادىء الفكر فى الآن نفسـه مبادىء لموضوعات الفكر (للظواهر) .

ولقد كان هيجل بدوره يؤمن بوجود وحدة بين الفكر والوجود ، ولكن تصوره للوحدة يختلف ، كما رأينا من قبل ، عن تصور كانت لها . فقد رفض مثالية كانت على أساس أنها تفترض وجود « الأشياء فى ذاتها » بمعزل عن « الظواهر » ، وتترك هذه « الأشياء » دون أن يمسها الذهن البشرى ، وبالتالى دون أن يمسها العقل ‥ فالفلسفة الكانتية قد خلفت من بعدها هوة بين الفكر والوجود ، أو بين الذات والموضوع ، سـعت الفلسفة الهيجلية الى عبورها . ووسيلة العبور هى القول بتركيب كلى واحد للوجود كله ‥ فالمفروض أن ينظر الى الوجود على أنه عملية يفهم فيها الشىء أو يدرك الحالات المختلفة لوجوده ، ويجذبها الى وحدة «ذاته» ، وهى الوحدة التى تدوم بدرجات مختلفة ، وبذلك يؤكد بقاءه على ما هو عليه طوال كل تغير . وبعبارة أخرى فكل شىء يوجد بوصفه « ذاتا » ‥

ويؤدى البناء الواحد للحركة ، الذى يمتد على هذا النحو خلال ذلك المجال كله ، الى توحيد العالمين الموضوعى والذاتى ٠

فاذا تذكرنا هذه المسألة ، كان من السهل أن نفهم سبب التوحيد بين المنطق والميتافيزيقا فى مذهب هيجل ٠٠ لقد قال الكثيرون ان المنطق يفترض مقدما هوية الفكر والوجود – وهى عبارة ليس لها معنى الا بقدر ما تشير الى أن حركة الفكر تردد حركة الوجود وتضفى عليهـا صورتهـا الحقيقية ٠٠ كذلك ذهب البعض الى أن فلسفة هيجل تضـع المفاهيم فى عالم مستقل ، وكأنها أشياء حقيقية ، وتجعلها تجول هنا وهناك ويتحول بعضها الى البعض ٠٠ ولكن ينبغى أن يقـال ردا على ذلك ان « منطق » هيجل يعالج أساسا صور وأنماط الوجود كما يفهمه الفكر ٠٠ فعندمـا يناقش هيجل مثلا الانتقال من الكم الى الكيف ، أو من « الوجود » الى « الماهية » ، يكون هدفه هو أن يبين كيف أن الكيانات الكمية ، عندما تفهم بالفعل ، تتحول الى كيانات كيفية ، وكيف يتحول وجود عارض الى وجود ماهوى ٠٠ انه يعنى انه يتعامل هنا مع أشياء واقعية ٠ فالتفاعل وتبادل الحركة بين المفاهيم انما هو ترديد للعملية العينية للواقع ٠

ومع ذلك فهنـاك علاقة أخرى كامنة بين المفهـوم والموضوع الذى يؤدى هذا المفهوم الى فهمه ٠ فالمفهوم الصـحيح يجعل طبيعة الموضوع واضـحة لنا ٠ وهو ينبئنا بما يكونه الشىء فى ذاته ٠ ولكن فى الوقت الذى تصبح فيه الحقيقة واضحة لنا ، يصـبح من الواضح أيضـا أن الأشياء « لا توجد فى » حقيقتها ٠٠ فهذه الامكانات تحد منهـا الظروف المتعينة المحددة التى توجد فيها الاشياء ٠٠ ولا تبلغ الاشياء حقيقتها الا اذا سلبت ظروفها المتعينة ٠٠ ولكن السـلب بدوره تعين ، يتم عن طريق تحقيق أحوال كانت موجودة ضمنيا من قبل ٠ مثال ذلك أن برعم النبات هو السلب المتعين للبذرة ، والزهرة هى السلب المتعين للبرعم ٠٠ وفى أثناء نمو النبات ، وهو « الذات » بالنسبة الى هذه العملية ، نجـده لا يسلك عن معرفة ، ولا يحقق امكاناته على أساس قدرته الخاصـة على الفهم ، بل هو يمر بعملية التحقق سلبيا ٠٠ ومن جهة أخرى فان المفهوم الذى نكونه عن النبات يشـتمل على ادراك أن وجود النبات عملية نمو باطنة ؛ فهذا المفهوم ينظر الى البذرة على أنها هى البرعم بالقوة ، ويرى البرعم على أنه الزهرة بالقوة ٠٠ وهكذا فان المفهوم ، فى نظر هيجل ، يمثل الشكل الحقيقى للموضـوع ، لأن المفهوم يقدم الينا الحقيقة عن

تلك العملية التى تكون فى العالم الموضوعى عميـاء عارضة • ففى العالم غير العضوى ، وعالم النبات ، وعالم الحيوان ، تختلف الموجودات اختلافا أساسيا عن مفهوماتها ، ولا يتم تجاوز هذا الاختلاف الا فى حالة الذات المفكرة ، التى تستطيع تحقيق مفهومها فى وجودها •• وهكذا يمكن أن ترتب مختلف أحوال الوجود أو أشكاله تبعا لاختلافهـــا الأساسى عن مفاهيمها •

هذه النتيجة هى مصدر التقسيمات الأساســية « للمنطق » عند هيجل • فالمنطق يبدأ بالتصورات التى تدرك الواقع بوصفه كثرة من الأشياء الموضوعية ، أى مجرد « وجود » ، مبرأ عن أية ذاتية •• هذه التصورات ترتبط فيما بينها ارتباطا كيفيا وكميا ، ويؤدى تحليـــل هذه الارتباطات الى الوصول الى علاقات لا يعود من الممكن تفسيرها على أساس كيفيات وكميات موضوعية ، بل تقتضى مبــــادىء وصورا للفـكر تسلب التصورات التقليدية للوجود ، وتكشف لنا عن أن الذات هى جوهر الواقع ذاته •• ولما كان من المستحيل فهم البناء كله الا فى شكله الناضج الذى أضفاه عليه هيجل فى « علم المنطق » ، فانا سنقتصر هاهنا على تقديم وصف موجز للاطار الأساسى •

ان كل موجود جزئى مختلف أساسا عما كان يمكن أن يكونه لو تحققت امكاناته • والامكانات معطاة فى مفهومه •• فالموجود يكون له وجود حق لو أن امكاناته تحققت ، وبالتالى لو كانت هناك هوية بين وجوده وبين مفهـــومه •• والحق أن الفارق بين الواقع والامكان انما هو نقطة بداية العملية الجدلية التى تسرى على كل تصور فى « منطق » هيجل • فالأشياء المتناهية « سالبة » ـ وهذه صفة تستخدم فى تعريفها ، وهى لا تكون أبدا ما يمكن أن تكونه ، وما ينبغى أن تكونه • •فهى توجد دائما فى حالة لا تعبر تعبيرا كاملا عن امكاناتهـا عنـد تحققها •• أى أن ماهية الشىء المتناهى هى « عدم الاستقرار المطلق هذا » ، وهذا السعى « الى ألا يكون ما يكونه •» (٢)

وانا لنستطيع ادراك الدوافع النقدية التى تكمن من وراء هذا الفهم حتى فى تلك الصيغ التجريدية « للمنطق » • فالجدل الهيجلى يتغلغل فيه اقتناع عميق بأن كل الأشكال المباشرة للوجود ـ فى الطبيعة والتاريخ ـ

---

(٢) منطق يينا ، ص ٣١ •

هى أشكال « رديئة » لأنها لا تتيح للأشياء أن تكون ما يمكنها أن تكونه • أما الوجود الحق فلا يبدأ الا حين نعترف بأن الحالة المباشرة سلبية ، وعندما تصبح الموجودات « ذوات subjects» وتسعى الى أن تكيف حالتها الخارجية مع امكاناتها •

وان الأهمية الكاملة للفكرة التى عرضناها الآن لتكمن فى تأكيدها أن السلبية عنصر مكون لكل الأشياء المتناهية ، وهى اللحظة « الجدلية الأصيلة » (٣) لها جميعا • فهى « أعمق مصدر لكل نشاط ، وللحركة الذاتية الحية والروحية • » (٤) أن السلبية التى يمتلكها كل شىء هى المقدمة الضرورية لحقيقته •• انها حالة حرمان تدفع الذات الى البحث عن علاج •• ومن ثم فان لها ، بهذا الوصف ، طابعا ايجابيا •

ان العملية الجدلية تستمد قوتها المحركة من الضغط الذى يهدف الى تجاوز السلبية •• والجدل عملية فى عالم تتألف فيه طريقة وجود الناس والأشياء من علاقات متناقضة ، بحيث ان أى مضمون خاص لا يمكن الكشف عنه الا عن طريق الانتقال الى ضده • فهذا الأخير جزء لا يتجزأ من الأول ، والمضمون الكامل هو المجموع الكلى لجميع العلاقات المتناقضة المتضمنه فيه •• ويبدأ الجدل ، منطقيا ، منذ اللحظة التى يجد فيها الذهن البشرى نفسه عاجزا عن ادراك شىء ما ادراكا كافيا من خلال أشكاله الكيفية أو الكمية •• فتبدو الكيفية أو الكمية المعطاة أو الموجودة بالفعل « سلبا » للشىء الذى يملك هذه الكيفية أو الكمية •• وعلينا الآن أن نتتبع تفسير هيجل لهذه النقطة بشىء من التفصيل •

يبدأ هيجل من العالم كما يراه الانسان فى موقفه الطبيعى common sense . هذا العالم يتألف من كثرة لا حصر لها من الأشياء ــ يسميها هيجل «أشياء ما» ، لكل منها صفاته (كيفياته) النوعية المحددة. وتؤدى الصفات (الكيفيات) التى يمتلكها الشىء الى تمييزه من الأشياء الأخرى ، بحيث أننا اذا شئنا أن نفرق بينه وبين سائر الأشياء اكتفينا بتعداد كيفياته . فالمنضدة الموجودة فى هذه الحجرة تستخدم مكتبا ، وهى ذات قشرة من خشب الجوز ، وثقيلة ، وخشبية .. الخ . على أن كون الشىء مكتبا ، بنى اللون ، خشبيا ، ثقيلا ... الخ ، لا يعنى نفس

---

(٣) « علم المنطق » ، ترجمة جونستون وستروذرس W.H. Johnston and L.G. Struthers، الناشر Macmillan, N.Y., 1929. المجلد الاول ، ص ٦٦ .

(٤) الموضع نفسه ، المجلد الثانى ، ص ٤٧٧ .

كونه منضدة . فالمنضدة ذاتها ليست أيا من هذه الكيفيات ، ولا هي مجموعها .. بل ان الكيفيات الجزئية هي ، في نظر هيجل ، سلب للمنضدة بما هي كذلك في الوقت ذاته .. والقضايا التي تحمل فيها كيفيات المنضدة عليها تشهد على هذه الحقيقة .. فهذه القضايا يكون تركيبها المنطقي الشكلي هو « أ هي ب » (أي ليست أ) . فالقضية « المنضدة بنية اللون » تعبر أيضا عن كون المنضدة غير ذاتها . تلك هي الصورة المجردة الأولى التي تعبر عن سلبية الأشياء المتناهية كلها . فنفس وجود الشيء يبدو على أنه غير ذاته .. فهو ، على حد تعبير هيجل ، يوجد في تغاير Anderssein .

على أن محاولة تعريف الشيء من خلال كيفياته لا تنتهي بالسلب ، بل هي تمضي خطوة أبعد من ذلك . فالشيء لا يمكن أن يفهم من خلال كيفياته دون اشارة الى كيفيات أخرى تستبعدها بالفعل تلك التي يملكها الشيء .. مثال ذلك أن صفة « الخشبي » لا يكون لها معنى الا من خلال علاقاتها بمادة أخرى غير خشبية . ومعنى « البني » يفترض معرفة الألوان الأخرى التي هي مضادة له ، وهكذا .. « ان الكيف يرتبط بعلاقة مع ما يستبعده ، ذلك لأنه لا يوجد بوصفه مطلقا موجودا لذاته ، بل يوجد على نحو من شأنه ألا يكون موجودا لذاته الا بقدر ما لا توجد فيه (كيفية) أخرى .» (٥) وهكذا فاننا في كل نقطة نصل الى ما وراء الكيفيات التي ينبغي أن تحدد معالم الشيء وتفرق بينه وبين شيء آخر .. وعلى ذلك فان ثباته ووضوحه الباديين يرتدان الى سلسلة لا نهاية لها من « العلاقات » .

وهكذا فان الفصول الأولى في « منطق » هيجل تبين أن الذهن البشري عندما يغامر بمتابعة مفهوماته ، يجد نفسه ازاء تفكك وتحلل لموضوعاته المحددة تحديدا واضحا . فهو أولا يجد أن من المستحيل عليه تماما أن يحدد هوية أي شيء على أساس الحالة التي يوجد عليها الشيء بالفعل .. ويؤدي الجهد الذي يبذل من أجل الكشف عن تصور يحدد بحق هوية الشيء على ما هو عليه ، الى اغراق الذهن في خضم من العلاقات اللانهائية .. فمن الواجب أن يفهم كل شيء في علاقاته بالأشياء الأخرى ، بحيث تصبح هذه العلاقات هي نفس وجود ذلك الشيء .. على أن لا نهاية العلاقات هذه ، التي تبدو كما لو كانت تؤذن باخفاق أية محاولة للوصول الى طابع الشيء ، تصبح في نظر هيجل ، على العكس من ذلك.

---

(٥) منطق يينا ، ص ٤ .

تماما ، أول خطوة فى سبيل المعرفة الحقة للشيء ٠٠ أى أنها هى الخطوة الأولى اذا ما اتخذت على النحو الصحيح .

ويناقش هيجل هذه العملية خلال تحليله « للانهائية » ٠٠ فاللانهائية تتشعب الى نوعين : اللانهائية « الرديئة » ، واللانهائية « الحقة » ٠٠ أما اللانهائية الرديئة أو الباطلة فهى الطريق الخطأ الى الحقيقة ٠٠ انها النشاط الذى يبذل من أجل محاولة التغلب على نقص التعريف عن طريق التوسع التدريجى فى الكيفيات المترابطة التى يستتبعها التعريف ، أملا فى الوصول الى نهاية ٠٠ فالذهن يقتصر على متابعة العلاقات ، كلما لزمت واحدة منها ، فيضيف علاقة الى الأخرى فى محاولة لا جدوى منها من أجل استنفاد الموضوع وتحديد معالمه ٠٠ وتتسم هذه العملية بأن لها أساسا عقليا ، ولكن ذلك لا يكون الا بقدر ماتفترض مقدما أن ماهية الموضوع مؤلفة من علاقاته بالموضوعات الأخرى ٠٠ ومع ذلك فان العلاقات لا يمكن ادراكها عن طريق « اللانهائية الزائفة » التى تتألف من علاقات خارجية مضافة « Und-Beziehungen » فحسب ، وهى العلاقات التى نربط بواسطتها موضوعا بالآخر فى موقفنا الطبيعى ٠

ان من الواجب فهم العلاقات على نحو آخر ٠٠ فيجب أن ينظر اليها على أنها تخلق بواسطة حركة الموضوع الخاصة ٠ ويجب أن يفهم الموضوع على أنه هو ذاته الذى يقيم « ويظهر العلاقة الضرورية بين ذاته وبين ضده ٠ » (٦) وهذا يفترض وجود نوع من التحكم لدى الموضوع فى تطوره ، بحيث يمكنه أن يظل ذاته على الرغم من أن كل مرحلة عينية فى وجوده هى « سلب » لذاته ، أو « تغاير » ٠ وبعبارة أخرى فالموضوع ينبغى أن يفهم بوصفه « ذاتا » فى علاقاته « بتغايره » ٠

والذات ، بوصفها مقولة أنطولوجية ، هى قدرة كيان معين على أن « يكون ذاته فى تغايره » (Bei-sich-selbst-sein im Anderssein) وطريقة الوجود هى وحدها التى يمكنها أن تدمج السلبى فى الايجابى . فالسلبى والايجابى لا يعودان متضادين عندما تؤدى القوة الدافعة للذات الى جعل السلبية جزءا من وحدة الذات نفسها ٠ ويقول هيجل ان الذات تضفى على السلبية «توسطا» و «ترفعها» . وفى هذه العملية لا ينحل الموضوع الى تحديداته الكيفية أو الكمية المتعددة ، بل يظل متماسكا طوال علاقاته بالموضوعات الأخرى ٠

(٦) المرجع نفسه ، ص ٣٢ ٠

تلك هى طريقة الوجود التى يصفهـا هيجل بأنها هى « اللانهائية الحقة » • (٧) فاللانهــائية ليست شيئا يتعــدى الأشياء المتناهية أو يتجاوزها ، وانما هى حقيقتها الحقة •• واللانهائي هو طريقة الوجود التى تتحقق فيها كل الامكانات ، ويصل فيها كل وجود الى صورته النهائية •

وعلى هذا النحو يتحدد هدف « المنطق » • فهو من جهة الكشف عن الصورة الحقيقية لمثل هذا الواقع النهائى ، ومن جهة أخرى ، بيان الطريقة التى تصل بها التصورات التى تحاول فهم هذا الواقع الى الاعتراف بأنه هو الحقيقة المطلقة •• ولقد أعلن هيجل فى وصفه للفلسفة الكانتية أن مهمة المنطق هى « تطوير » المقولات ، لا مجرد « جمعها » • ومثل هذه المحاولة لا يمـكن أن تثمر الا اذا كان لموضـوعات الفكر ترتيب منهجى منظم •• هــذا الترتيب ، كمـا يقول هيجل ، يرجع الى أن كل أحوال الوجود تصل الى حقيقتها من خلال الذات الحرة التى تفهمها فى صلتها بمعقوليتها الخاصة • ويعكس ترتيب « المنطق » هذا الفهم المنهجى • فهو يبدأ بمقولات التجربة المبــاشرة ، التى لا تدرك الا أكثر صور الوجود الموضوعى (أى الأشياء المادية) تجريدا ، وهى الكم ، والكيف ، والقدر • وهذه هى الأكثر تجريدا ، لأنها تنـظر الى كل موضـوع على أنه يتحدد خارجيا بموضوعات أخرى •• وفى هذه الحالة يسود الارتباط البسيط ، لأن مختلف أحوال الوجود ترتبط هنا ارتباطا خارجيا بعضها ببعض ، ولا يدرك أى موجود على أن له علاقة باطنة بذاته وبالأشياء الأخرى التى يتبادل التأثير معها •• مثال ذلك أن موضوعا معينا ينظر اليه على أنه يكون ذاته فى عمليات الجذب والتنافر •• هذا ، فى نظر هيجل ، تفسير مجرد وخارجى للموضوعية ، ما دامت الوحدة الدينامية للموجود تعد هنا نتاجا لقوى طبيعية عمياء معينة ، ليس للموجود ذاته أى سلطان عليها •• وهكذا فان مقولات الارتباط البســيط أبعد ما تكـون عن أى اعتراف بالجوهر على أنه « ذات » •

أما المقولات التى يبحثها هيجل فى القســم الثـانى من « المنطق » ، تحت عنوان عام هو : الاضافة Verhältnis ، فتقترب خطوة أخرى من هذا الهدف •• ذلك لأن الجوهرية ، والعلية ، والتأثير المتبادل ، لا تدل على كيانات مجردة ناقصة (كما كانت مقولات القسم الاول) ، بل على علاقات (اضافات) حقيقية • فالجوهر لا يكون على ما هو عليه الا فى

---

(٧) المرجع نفسه ، ص ٣٠ ــ ٣٤ •

صلته بأعراضه • وبالمثل ، لا توجد العلة الا فى صلتها بمعلولاتها ، ولا يوجد جوهران يعتمد كل منهما على الآخر الا فى علاقتهما كل بالآخر • فالارتباط هنا داخلى باطن •• ويدل الجوهر — وهو المقولة الشاملة فى هذه المجموعة — على حركة أقرب الى الباطن بكثير من تلك القوة العمياء ، قوة الجذب والتنافر • فلديه قدرة معينة بالنسبة الى أعراضه ومعلولاته ، وعن طريق قدرته الخاصة يقيم علاقة بينه وبين الأشياء الأخرى ، وبذلك تكون لديه القدرة على الكشف عن امكاناته • على أن الجوهر ليست لديه معرفة بهذه الامكانات ، ومن ثم فهو لا يملك حرية التحقق الذاتى • فالجوهرية تظل معبرة عن علاقة بين الموضوعات ، أو بين الأشياء المادية ، أو علاقة وجود ، كما يقول هيجل •• ولا بد لنا ، لكى ندرك العالم فى وجوده الحق ، من أن ندركه بمقولات الحرية ، التى لا توجد الا فى عالم الذات المفكرة • فلابد من حدوث انتقال من علاقة الوجود الى علاقة الفكر •

هذه العلاقة الأخيرة تشير الى تلك التى تقوم بين الجزئى والكلى فى التصور ، والحكم ، والقياس •• وهى فى نظر هيجل ليست علاقة منطق صورى ، بل علاقة أنطولوجية ، وهى العلاقة الحقيقية فى الواقع بأسره •• فجوهر الطبيعة فضلا عن التاريخ هو كلى يتكشف من خلال الجزئى •• ان الكلى هو العملية الطبيعية للجنس ، كما تتحقق من خلال النوع والأفراد •• والكلى فى التاريخ هو جوهر كل تطور • فدولة المدينة اليونانية ، والصناعة الحديثة ، والطبقة الاجتماعية — كل هذه الكليات هى قوى تاريخية فعلية لا يمكن ردها الى مكوناتها •• بل ان الوقائع والعوامل الفردية ، على عكس من ذلك ، لا تكتسب معناها الا من خلال الكلى الذى تنتمى اليه •• فالفرد يتحدد ، لا بصفاته الجزئية ، بل بصفاته الكلية ، مثل كونه مواطنا يونانيا ، أو عاملا فى مصنع حديث ، أو بوجوازيا •

ومن جهة أخرى فان الكلية ليست « علاقة وجود » ، ما دام كل وجود — كما رأينا — متعينا وجزئيا •• وهى لا يمكن أن تفهم الا بوصفها « علاقة للفكر » ، أى نموا ذاتيا لذات شاملة فاهمة •

ولقد كانت مقولة الكلية تعامل ، فى الفلسفة التقليدية ، بوصفها جزءا من المنطق ، فكانت تبحث فى نظرية التصور ، والحكم ، والقياس • أما عند هيجل فان هذه الصور والعمليات المنطقية تعكس الصور والعمليات

الفعلية للواقع وتشتمل عليها ·· وقد أشرنا من قبل تلميحا الى تفسير هيجل الأنطولوجي للتصور والحكم ·· ومن الأمور التى لها أهمية قصوى في هذا الصدد ، معالجته للتعريف ، فالتعريف في التراث المنطقي هو العلاقة الفكرية التى تدرك الطبيعة الكلية لموضوع ما في تميزه الأساسي عن الموضوعات الأخرى ·· أما عند هيجل فان التعريف لا يستطيع أن يقوم بذلك الا لأنه يردد (أو يعكس) العملية الفعلية التى يتميز بها الموضوع عن الموضوعات الأخرى التى يرتبط بها · فالتعريف اذن لابد أن يعبر عن الحركة التى يحتفظ فيها الموجود بهويته عن طريق سلب الشروط (أو الأوضاع) التى يوجد عليها ·· وبالاختصار ، فلا يمكن أن يعطى تعريف حقيقي في قضية منعزلة واحدة ، بل يجب أن يعرض هذا التعريف بالتفصيل التاريخ الحقيقي للموضوع ، لأن تاريخه هو وحده الذى يفسر حقيقته · (٨) مثال ذلك أن التعريف الحقيقي للنبات ينبغي أن يكشف عن النبات وهو يكون ذاته عن طريق تحطيم البرعم للبذرة والزهرة للبرعم ·· وينبغي أن ينبئنا كيف يستمر النبات قائما في تفاعله وصراعه مع بيئته ·· ويطلق هيجل على التعريف اسم « حفظ الذات » ، ويفسر هذا الاستخدام بقوله : « عند تعريف أشياء حية ينبغي أن تستمد صفاتها من الأسلحة الهجومية والدفاعية التى تحفظ بها هذه الأشياء ذاتها ازاء الأشياء الجزئية الأخرى . » (٩)

في هذه الحالات كلها يدرك الفكر العلاقات الحقيقية للعالم الموضوعي ، ويقدم الينا معرفة بما تكونه الأشياء « في ذاتها » ·· ويتعين على الفكر أن ينقب عن هذه العلاقات الحقيقية ، لأن مظهر الاشياء يخفيها·· ولهذا السبب كان الفكر أكثر « حقيقة »من موضوعاته ·· وفضلا عن ذلك فالفكر هو الصفة الوجودية لموجود « يشمل » كل الموضوعات و « يفهمها » · فالعالم الموضوعي يصل الى صورته الحقة في عالم الذات الحرة ، والمنطق الموضوعي ينتهى الى المنطق الذاتي ·· وفي مذهب « يينا » ، يعالج المنطق الذاتي في القسم الخاص بالميتافيزيقا ·· ويتولى هذا المنطق عرض المقولات والمبادىء التى تفهم كل موضوعية وتشتمل عليها ، بوصفها ميدان الذات في نموها ، أى ميدان العقل ·

---

(٨) علم المنطق ، المجلد الاول ، ص ٦١ .

(٩) منطق يينا ، ص ١٠٩ .

وســوف يزداد العرض المقتضب الذى قدمناه هاهنا لأفكار هيجل الرئيسية وضوحا عندما نناقش نسق المنطق النهائى •• والواقع أن منطق هيجـل الأول يكشف ، منــذ ذلك الوقت المبكر ، عن محـاولة للنفاذ من جدار الجمود الزائف لتصوراتنا ، واظهار المتناقضات الدافعـة التى تكمن فى كل أحوال الوجود ، وتقتضى طريقة أعلى فى التفكير • ان « المنطق » لا يعرض الا الصورة العامة للجدل ، فى تطبيقه على الصور العامة للوجود • أما التطبيقات الأكثر عينية فتظهر فى « فلسفة الواقع » عنـد هيجل ، ولا سيما فلسفته الاجتماعية •• ولن نتحدث ها هنا عن الانتقال الصعب من « المنطق » و « الميتافيزيقا » الى « فلسفة الطبيعة » (وهو الانتقال الذى سنناقشه عند الكلام عن المنطق النهائى) ، بل اننا سننتقل مباشرة الى « فلســفة الروح » في فترة يينا ، وهى التى تبحث فى التحقق التاريخى للذات الحرة ، أى الانسان •

٢ فلسفة الروح

لا يبدأ تاريخ العالم الانسانى بالصراع بين الفرد والطبيعة ، ما دام الفرد فى واقع الأمر نتاجا متأخرا فى التاريخ البشرى • بل ان الشمول أو الاشتراك Allgemeinheit (بين الانسان والطبيعة) يأتى أولا ، وان كان يأتى فى صورة جاهزة ، « مباشرة » • وهذا الاشتراك لم يصبح بعد اشتراكا عاقلا ، ولا تكون الحرية صفة من صفاته • ومن ثم فانه سرعان ما ينقسم الى أضداد متعددة • ويسـمى هيجل هذه الوحدة الأصلية فى العالم التاريخى باسم « الوعى » ، وبذلك يؤكد من جديد أننا دخلنا عالما يتسم كل شىء فيه بطابع الذات •

أن أول شكل يتخذه الوعى فى التاريخ ليس شكل وعى فردى بل وعى كلى ، ربما كان خير ما يمثله هو وعى جماعة بدائية تندمج فيها كل فردية داخل المجتمع المشترك • فالمشاعر والاحساسات والمفاهيم لا تنتمى فى واقع الأمر الى الفرد ، بل يتقاسمها الكل ، بحيث أن ما يتحكم فى الوعى هو العنصر المشترك لا الخاص •• ولكن حتى هذه الوحدة تنطوى

على تضاد : فالوعى لا يكون على ما هو عليه الا من خــــلال تضاده مع موضوعاته • على أن من المؤكد أن هذه ، من حيث هي موضوعات للوعى ، هى « موضوعات متصورة » ، أو موضوعات لا يمكن فصلها عن الذات • « فكونها متصورة » هو جزء من طابعها بوصفها موضوعات • وهكذا فان كلا من طرفى التضاد ، وهما الوعى أو موضوعاته ، له صورة الذاتية ، كما هى الحال فى كل أنواع التضاد الأخرى فى عالم الذهن •• فاندماج العناصر المتضادة لا يمكن الا أن يكون اندماجا داخل الذاتية •

ويقول هيجل ان عالم الانسان ينمو فى سلسلة من عمليات الاندماج بين الأضداد • ففى المرحلة الأولى ، تتخذ الذات وموضوعها شكل الوعى وتصوراته ، وفى المرحلة الثانية ، يظهران بوصفهما الفرد الذى يدخل فى نزاع مع الأفراد الآخرين ، وفى المرحلة الأخيرة يظهران بوصفهما الأمة •• والمرحلة الأخيرة وحدها هى التى يتم فيهـا بلوغ اندماج دائم بين الذات والموضوع .. فللأمة موضوعها فى ذاتها ، وجهدها لا يوجه الا نحو ترديد ذاتها •• وتناظر هذه المراحل الثلاث « وسائط » ثلاثة للاندماج ، هى اللغة ، والعمل ، والملكية •

	الـــذات	الوســيط	الموضـــوع
١	الوعـــى	اللغـــة	التصورات
٢	الأفـــراد أو جماعات الأفراد	العمـــل	الطبيعـــة
٣	الأمة ــ المجتمع المشترك للأفراد	الملكية	الأمة ــ المجتمع المشترك للأفراد

ان اللغة هى الوســيط الذى يتم فيــه أول اندمــاج بين الذات والموضوع • (١٠) وهى أيضا أول عمومية فعلية « Allgemeinheit » ، بمعنى أنهـــا موضوعية يشارك فيهـــا الافراد جميعا •• ومن جهة أخرى فاللغة هى الوسيط الأول للفردانية ، اذ من خلالها يكتسب الفرد سيطرة

---

(١٠) فلسفة الواقع فى فترة يينا ، ١ ، ص ٢١١ ومايليها •

على الموضوعات التى يعرفها ويسميها ·· ولا يستطيع الانسان أن يحدد مجال نفوذه ويبعد عنه الآخرين الا حين يعرف عالمه ، ويكون واعيا بحاجاته وقواه ، وينقل هذه المعرفة الى الآخرين ·· وهكذا فان اللغة هى أول أداة تساعد على التملك « appropriation » ·

واذن فاللغة تتيح للفرد أن يتخذ موقفا واعيا ضد أقرانه ، وأن يؤكد حاجاته ورغباته ضد حاجات الأفراد الآخرين ورغباتهم ·· فاذا ما أدى ذلك الى تعارضات أمكن تكاملها واستيعابها عن طريق العمل ، الذى يصبح بدوره القوة الحاسمة فى تنمية الحضارة · فعملية العمل هى سبب الأنواع المختلفة للتكامل ، وهى التى تتحكم فى كل الأشكال التالية للجماعة ، المناظرة لهذه الأنماط ·· أعنى الأسرة ، والمجتمع المدنى ، والدولة (واللفظان الأخيران لا يظهران فى فلسفة هيجل الا فيما بعد) ·· فالعمل أولا يوحد الأفراد فى الأسرة ، التى تكتسب لنفسها الموضوعات اللازمة لبقائها ، بوصفها « ملكية عائلية » · (١١) على أن الأسرة تجد نفسها وملكيتها بين أسر أخرى ذات ملكية ·· ويترتب على ذلك صراع لا يكون صراعا بين الفرد وموضوعات رغبته ، بل بين جماعة من الأفراد (أى أسرة) وجماعات أخرى مشابهة ·· فالموضوعات قد تم تملكها من قبل ، وهى الملكية الفعلية أو الممكنة للأفراد ·· والواقع أن جعل الملكية الخاصة نظاما اجتماعيا يعنى ، فى نظر هيجل ، أن « الموضوعات » قد أدمجت أخيرا فى العالم الذاتى : فالموضوعات لا تعود « أشياء ميتة » ، بل تنتمى ، فى كليتها ، الى مجال التحقق الذاتى للذات ·· لقد كدح الانسان من أجل تنظيمها ، وبذلك جعلها جزءا لا يتجزأ من شخصيته ·· وعلى هذا النحو تأخذ الطبيعة مكانها فى تاريخ الانسان ، ويصبح التاريخ فى أساسه تاريخا انسانيا ، وتغدو كل الصراعات التاريخية صراعات بين جماعات من الأفراد ذوى الملكية · وتلك فكرة ذات نتائج بعيدة المدى ، تؤثر تأثيرا كاملا فى البناء التالى لعالم الذهن ·

وبظهور مختلف الوحدات العائلية الحائزة للملكية ، يبدأ « صراع من أجل الاعتراف المتبادل » بحقوق هذه الوحدات ·· فلما كانت الملكية تعد جزءا أساسيا مكونا للفردية ، فان الفرد يتعين عليه أن يحافظ على ملكيته ويحميها ، حتى يحتفظ بنفسه فردا ·· ويقول هيجل ان صراع الحياة والموت الذى يترتب على ذلك ، لا يمكن أن يقف عند حد الا اذا اندمج الأفراد المتنازعون فى مجتمع أعم هو الأمة « Volk » ·

---

(١١) المرجع نفسه ، ص ٢٢١ ومايليها .

هذا الانتقال من الأسرة الى الأمة يناظر ، على وجه التقريب ، الانتقال من « حالة الطبيعة » الى حالة المجتمع المدنى ، كما تصورته النظريات السياسية للقرن الثامن عشر ·· وسوف نشرح تفسير هيجل « للصراع من أجل الاعتراف المتبادل » فى مناقشتنا لكتاب «ظاهريات الروح » ، الذى يصبح فيه هذا الصراع هو المدخل الى الحرية ·· ونتيجة الصراع من أجل الاعتراف المتبادل هى اندماج حقيقى أول ، يجعل للجماعات أو الأفراد المتنازعين مصلحة مشتركة موضوعية · والوعى الذى يحقق هذا الاندماج هو بدوره وعى كلى (هو روح الأمة « Volksgeist ») ولكن وحدته لا تعود وحدة بدائية « مباشرة » ، انما هى نتاج لجهود واعية بذاتها ، ترمى الى جعل العداوات القائمة تعمل لصالح الكل ·· ويطلق عليه هيجل اسم الوحدة التوسطية « vermittelte » · وهنا تظهر الدلالة العينية للفظ التوسط · فليس نشاط التوسط سوى نشاط العمل · وعن طريق هذا العمل ، يتغلب الانسان على الاغتراب بين العالم الموضوعى والعالم الذاتى ، ويحول الطبيعة الى وسيط ملائم لنموه الذاتى · فعندما تشكل الموضوعات بواسطة العمل تصبح جزءا من الذات التى يمكنها التعرف فيها على حاجاتها ورغبتها الخاصة ·· وفضلا عن ذلك ، فان الانسان يفقد ، بفضل العمل ، ذلك الوجود الذرى الذى يكون فيه ، من حيث هو فرد ، مضادا لكل الأفراد الآخرين ، ويصبح جزءا من جماعة عامة ·· فالفرد ، بفضل عمله ، يتحول الى كلى ، اذ أن العمل بطبيعته ذاتها نشاط كلى : لأن نتاجه قابل للتبادل بين الأفراد جميعا .

ويقدم هيجل ، فى ملاحظاته التالية عن مفهوم العمل ، وصفا فعليا لحالة العمل المميزة للانتاج السلعى الحديث ·· بل انه يقترب من الفكرة الماركسية فى العمل الكلى المجرد ، وهنا نجد أول مثل يثبت أن أفكار هيجل الأنطولوجية مشبعة بمضمون اجتماعى يعبر عن نظام معين للمجتمع ·

يذكر هيجل أن « الفرد يشبع حاجاته بعمله ، ولكن لا بالنتاج الخاص لعمله ، فلابد لهذا الأخير ، لكى يلبى حاجاته ، من أن يصبح شيئا غير ما هو عليه · » (١٢) ان الموضوع الجزئى يصبح فى عملية العمل موضوعا كليا ــ أى يصبح سلعة · كذلك فان الكلية تحور **الذات** القائمة بالعمل ، أى العامل ، ونشاطه الفردى ·· فهو يضطر الى أن يدع جانبا

---

(١٢) المرجع نفسه ، ص ٢٣٨ ·

ملكاته ورغباته الخاصة •• فلا شيء يهم فى توزيع نتاج العمل ماعدا « العمل الكلى المجرد » • « ان عمل كل شخص هو ، فيما يتعلق بمضمونه ، كلى شامل بالنسبة الى حاجات الجميع » • ولا تكون للعمل من قيمة الا بوصفه « نشاطا كليا » من هذا النوع ، فقيمته تتحدد « بما يكونه العمل للجميع ، لا ما يكونه من أجل الفرد » (١٣) •

هذا العمل الكلى المجرد يرتبط بالحاجة الفردية العينية عن طريق «علاقات التبادل» فى السوق (١٤) • فبفضل التبادل توزع نواتج العمل على الأفراد تبعا لقيمة العمل المجرد • ومن ثم فان هيجل يطلق على التبادل اسم « العودة الى العينية » ، (١٥) اذ يتم عن طريقه اشباع الحاجات المادية للناس فى المجتمع •

ان من الواضح أن هيجل كان يسعى الى بلوغ فهم دقيق لوظيفة العمل التى يقوم فيها بادماج أوجه النشاط الفردية المتعددة فى المجموع الكلى الذى تؤلفه علاقات التبادل •• وهو يمس المجال الذى استأنف فيه ماركس فيما بعد تحليل المجتمع الحديث •• والواقع أن مفهوم العمل لم يكن ثانويا فى مذهب هيجل ، بل هو الفكرة الرئيسية التى يتصور عن طريقها تطور المجتمع •• وقد قام هيجل ، مدفوعا بقوة الاستبصار التى فتحت أمامه هذا الأفق الجديد ، بوصف طريقة التكامل السائدة فى مجتمع منتج للسلع ، وذلك بعبارات تستبق على نحو واضح نظرة ماركس النقدية •

يؤكد هيجل مسألتين : خضوع الفرد التام لشيطان العمل المجرد ، والطابع الأعمى والفوضوى للمجتمع الذى تسوده علاقات التبادل •• فالعمل المجرد لا يمكنه أن ينمى ملكات الفرد الحقيقية .. ذلك لأن « الميكنة » ، وهى نفس الوسيلة التى كان ينبغى أن تحرر الانسان من عناء العمل ، تجعله عبدا لعمله ــ « وكلما ازداد سيطرة على عمله ، ازداد هو ذاته فقدانا لكل حول وقوة » •• ان الآلة تقلل الحاجة الى العناء والتعب بالنسبة الى الكل فقط ، لا بالنسبة الى الفرد •• « وكلما أصبح العمل أكثر «ميكنة» ، قلت قيمته ، وازداد بالضرورة عناء الفرد» • (١٦)

---

(١٣) المرجع نفسه •
(١٤) فلسفة الواقع فى فترة يينا ، ٢ ، ص ٢١٥ •
(١٥) الموضع نفسه •
(١٦) فلسفة الواقع في فترة يينا ، ١ ، ص ٢٣٧ •

« ان قيمة العمل تنقص بنفس النسبة التى تزداد بها انتاجية العمل ٠٠٠ اذ تصبح ملكات الفرد محدودة الى أبعد حد ، وينحط وعى عامل المصنع الى أدنى درجات الغباء . » (١٧) وعلى حين أن العمل يتحول على هذا النحو من تحقيق ذاتى للفرد الى سلب لذاته ، فان العلاقة بين حاجات الفرد وعمله ، وبين حاجات الكل وعملهم ، تتخذ شكل « اعتماد متبادل أعمى ، لا يمكن حسابه » ٠٠ وهكذا فان تكامل الأفراد المتنازعين بواسطة العمل المجرد والتبادل يؤدى الى قيام «نظام هائل من المشاركة والاعتماد المتبادل ، وحياة متحركة لما هو ميت ٠٠ هذا النظام يتحرك هنا وهناك على نحو أولى أعمى ، ويحتاج ـ شأنه شأن الحيوان المفترس ـ الى سيطرة قوية وكبح دائم ٠ » (١٨)

والواقع أن لهجة هذه الأوصاف وروحها تشير بطريقة ملحوظة واضحة الى كتاب «رأس المال» لكارل ماركس ٠ وليس من المستغرب أن نجد مخطوط هيجل يتوقف عند هذه الصورة ، وكأنه أحس بالرعب مما كشف عنه تحليله للمجتمع المنتج للسلع ٠٠ على أننا نجده فى الجملة الاخيرة يضع لنفسه صيغة مخرج ممكن ٠٠ وهو يعرض ذلك تفصيلا فى (فلسفة الواقع Realphilosophie) لعام ١٨٠٤ ـ ٥) ٠ فالحيوان المفترس ينبغى كبحه ، ومثل هذه العملية تقتضى تنظيم دولة قوية ٠

ان كتابات هيجل السياسية المبكرة تذكرنا بأصول النظرية السياسية فى المجتمع الحديث ٠ ذلك لأن « هبز » بدوره قد شيد الدولة التى دعا اليها فى كتاب « اللفياثان » على أساس من تلك الفوضى التى لا يمكن قهرها على أى نحو آخر ، أى « حرب الكل ضد الكل » ، التى تسود المجتمع الفردى النزعة ٠ على أن الفترة الواقعة بين هبز وهيجل هى الفترة التى أطلقت فيها الدولة ذات النزعة المطلقة قوى الرأسمالية الاقتصادية من عقالها ، وكشف فيها الاقتصاد السياسى عن بعض آليات عملية العمل الرأسمالى ٠ ولقد كان هيجل قد عكف على دراسة الاقتصاد السياسى ٠٠ واستطاع تحليله للمجتمع المدنى أن يتغلغل فى صميم بناء المجتمع الحديث، وكان يمثل تحليلا نقديا مفصلا، على حين أن «هبز» لجأ الى البصيرة الحدسية ٠٠ والأهم من ذلك أن هيجل اكتشف فى قيام الثورة الفرنسية مبادىء تشير الى ما وراء الاطار القائم للمجتمع الفردى النزعة ٠٠ فأفكار العقل

---

(١٧) المرجع نفسه ، ص ٢٣٩ ٠
(١٨) المرجع نفسه ، ص ٢٤٠ ٠

والحرية ، ووحدة المصلحة العامة والخاصة ، تشير فى نظره الى قيم لا يمكن التضحية بها من أجل الدولة. لقد كافح هيجل طيلة حياته ليجعل نفسه متمشيا مع ضرورة «السيطرة والكبح » • وكانت محاولاته لحل المشكلة متعددة ، أما النصر النهائى عنده فلم ينعقد لواؤه « للفياثان » (التنين) بل للدولة العاقلة التى يسودها حكم القانون .

وينتقل الكتاب الثانى من «فلسفة الواقع فى فترة يينا» الى مناقشة الطريقة التى يتكامل بها المجتمع المدنى مع الدولة• ويناقش هيجل الشكل السياسى لهذا المجتمع تحت عنوان « الدستور » • فالقانون Gesetz يحول الكل المتخبط لعلاقات التبادل الى ذلك الجهاز المنظم بوعى ، الذى هو الدولة • وهو هنا يرسم صورة الفوضى والاضطراب السائدين فى المجتمع المدنى بألوان أشد قتامة حتى من تلك التى رسمها بها من قبل .

« (ان الفرد) يصبح خاضعا للفوضى والاضطراب الشاملين للكل •• فهناك جموع غفيرة من الشعب يكتب عليها أن تعانى العمل فى المصانع والورش والمناجم وما اليها ، بكل ما يؤدى اليه ذلك العمل من تبلد للذهن وفقدان للصحة وانعدام الأمان • وقد يحدث فجأة أن تختفى فروع كاملة للصناعة ، كان يرتزق منها جزء كبير من السكان ، لأن طريقة الانتاج تغيرت، أو لأن قيمة منتجاتها انخفضت بسبب ظهور اختراعات جديدة فى بلاد أخرى ، أو لغير ذلك من الأسباب •• وعندئذ تصبح كتل بشرية كاملة فريسة لفقر مدقع• وتزداد حدة التعارض بين الثروة الهائلة والفقر الشديد ، وهو فقر يعجز عن تحسين حالته • وتصبح الثروة ••• قوة مسيطرة • ويحدث تراكمها بالصدفة جزئيا ، كما يحدث بفضل الطريقة العامة فى التوزيع ••• ويتحول الاقتناء الى نظام متعدد الجوانب، يتشعب الى فروع لا تستطيع المشروعات الصغيرة الحجم أن تربح منها •• ويصل التجريد الأقصى للعمل الى أكثر أنواع الأعمال فردية ، ويستمر فى توسيع نطاقه •• وتفضى هذه اللامساواة بين الثروة والفقر ، وهذه الحاجة والضرورة ، الى التفكك التام للارادة ، والتمرد الداخلى ، والكراهية . » (١٩)

ولكن هيجل يؤكد الآن الوجه الايجابى لهذا الواقع المزرى •• « ان هذه الضرورة ، التى تعنى خطرا تاما على حياة الفرد ، هى فى الوقت ذاته العامل الذى يحفظ هذه الحياة • فقوة الدولة تتدخل ، ولا بد لها

---

(١٩) فلسفة الواقع فى فترة يينا ، ٢ ، ص ٢٣٢ ــ ٣.

من أن تعمل ما من شأنه المحافظة على كل مجال خاص (للحياة) ، وأن تبحث منافذ جديدة ، وتفتح طرقا جديدة للتجارة فى الأقاليم الأجنبية ، وما الى ذلك ••• » (٢٠) « فالخطر » الذى يسود فى المجتمع ليس مجرد صدفة واتفاق ، بل هو نفس العملية التى يردد بها الكل وجوده ووجود كل من أفراده •• وتؤدى علاقات التبادل الخاصة بالسوق الى اتاحة ذلك التكامل الضرورى الذى لولاه لهلك الأفراد المتعزلون فى غمار الصراع القائم على المنافســة • فالصراعات الفظيعة داخل المجتمع المنتج للسلع « أفضل » من تلك التى تنشب بين أفراد وجماعات لا يحد منها أى قيد ـ وهى « أفضل » لأنها تحدث على مستوى أعلى للتطور التاريخى ، وتنطوى على « اعتراف متبادل » بالحقوق الفردية •• ويعبر العقد Vertrag عن هذا الاعتراف بوصفه حقيقة اجتماعية •• وينظر هيجل الى العقد على أنه واحد من أسس المجتمع الحديث ؛ والواقع أن المجتمع عنده هو اطار من التعاقدات بين الأفراد • (٢١) (على أننا سنراه يبذل فيما بعد جهدا كبيرا لكى يقصر صحة العقود على مجـال المجتمع المدنى ـ أى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية ـ ويستبعد ما تؤديه من دور فى العـلاقات بين الدول) • فالتأكد من أن العلاقة المعينة أو العمل المعين مضمون بعقد ـ ومن أن العقد سيظل ساريا فى جميع الظروف ـ هو وحده الذى يجعل العلاقات والأعمـال التى تؤدى فى المجتمع المنتج للسـلع معقولة قابلة للحساب •• «ان كلمتى ينبغى أن تكون موثوقا بها لا لأسباب أخلاقية» ، بل لأن المجتمع يفترض مقدما أن هناك التزامات متبادلة من جانب أفراده •• والظروف التى أقوم فيها بعملى هى ذاتها الظروف التى يؤديه فيهـا الغير • (٢٢) فاذا ما أخلفت وعدى ، كنت بذلك أخرق عقد المجتمع ذاته، ولا أضر شخصا بعينه فحسب ، بل أضر المجتمع كله ؛ فأنا أضع نفسى خارج الكل الذى يمكنه وحده ان يوفينى حقى بوصفى فردا ، ومن ثم فان « الكلى هو جوهر التعاقد » (٢٣) كما يقول هيجل •• فالعقود لاتنظم الأداء الفردى فحسب ، وانما تنظم عمليات الكل •• والعقد يعامل الفرد على أنه حر ومتســاو ؛ ولكنه فى الوقت ذاته لا ينظر الى كل فرد فى خصوصيته العارضة ، بل فى « كليته » ، من حيث هو جزء متجانس من الكل •• وبطبيعة الحال فان هذه الهوية بين الجزئى والكلى لم تتحقق بعد

---

(٢٠) الموضع نفسه •
(٢١) ص ٢١٨ ومايليها •
(٢٢) ص ٢١٩ ـ ٢٠ •
(٢٣) ص ٢٢٦ •

.. فالمجتمع المدنى ، كما أشار هيجل من قبل ، لا يحفظ للفرد قدراته وامكاناته الحقة على الاطلاق .. ومن هنا كان لا بد من أن تقف القوة من وراء كل تعاقد ، بحيث يكون ما يدفع الفرد الى التزام عقده هو التهديد باستخدام القوة ، لا اعترافه الارادى بالعقد .. واذن فالعقد ينطوى على امكان خرق العقد ، وتمرد الفرد ضد الكل .. (٢٤) وما الجريمة الا عملية التمرد هذه ، والعقاب هو الأداة التى يستعيد بها الكل حقه من الفرد المتمرد .. ويعبر الاعتراف بحكم القانون عن تلك المرحلة من التكامل والاندماج ، التى يكون المرء فيها على وفاق مع الكل .. ويختلف حكم القانون عن حكم العقود من حيث انه يعمل حسابا « لذات الفرد فى وجوده ، وكذلك فى معرفته » . (٢٥) فالفرد يعرف أنه لا يمكن أن يوجد الا بقوة القانون ، ليس فقط لأن القانون يحميه ، بل لأنه يرى فيه ممثلا للصالح المشترك ، الذى هو فى نهاية المطاف الضامن الوحيد لنموه وتطوره الذاتى .. والحق أن التصور الصحيح للقانون هو الأفراد الأحرار والمستقلون تماما ، الذين تجمعهم مع ذلك مصلحة مشتركة .. ويكون الفرد «واثقا» من أنه يجد «ذاته ، وماهيته» فى القانون ، ومن أن القانون يحفظ امكاناته الأساسية ويدعمها . (٢٦)

مثل هذه النظرة تفترض مقدما دولة تعبر قوانينها فعلا عن الارادة الحرة للأفراد المتجمعين ، وكأنهم قد اجتمعوا واستقر رأيهم على أفضل تشريع يحقق مصالحهم المشتركة .. وهذه هى الطريقة الوحيدة التى يستطيع القانون أن يعبر بها عن ارادة كل فرد ، وعن « الارادة العامة » فى الوقت ذاته .. فاذا وجد مثل هذا القرار المشترك ، كان القانون هوية حقيقية بين الفرد والكل .. وهكذا فان نظرة هيجل الى القانون تفترض مقدما مثل هذا المجتمع .. فهو يصف الهدف الذى يتعين بلوغه ، لا حالة قائمة بالفعل .

على أن الهوة الفاصلة بين المثل الأعلى والواقع آخذة فى الضيق تدريجيا . فكلما ازدادت نظرة هيجل الى التاريخ واقعية ، ازداد الحاضر فى نظره اقترابا من عظمة المثل الأعلى المرتقب .. ولكن أيا كانت نتيجة صراع هيجل بين المثالية الفلسفية والواقعية السياسية ، فان فلسفته لا مكان فيها لأية دولة لا تسير وفقا لحكم القانون . انه يستطيع أن يقبل

---

(٢٤) ص ٢٢١ .
(٢٥) ص ٢٢٥ .
(٢٦) ص ٢٤٨ .

« دولة قوة » ، ولكن لا يكون ذلك الا بقدر ما تســـودها حرية الأفراد وتؤدى قوة الدولة الى زيادة قوى الأفراد الخاصة • (٢٧)

ان الفرد لا يستطيع أن يكون حرا الا بوصفه كائنا سياسيا •• وعلى هذا النحو يعدتفكير هيجل استكمالا للنظرة اليونانية الكلاسيكية القائلة ان : دولة المدينة polis تمثل الحقيقة الصادقة للوجود الانسانى •• ومن ثم فان التوحيد النهائى بين الأضداد الاجتماعية لا يتحقق بســيادة القانون ، بل بالنظم السياسية التىتجسد القانون ، أى بالدولة بمعناها الصحيح •• فما شكل الحكومة التى تصون هذا التجسد على أفضل نحو، وتكون بالتالى أعلى أشكال الوحدة بين الجزء والكل ؟

يقدم هيجل ، تمهيدا للاجابة عن هذا السؤال، عرضا سريعا لأصل الدولة ، والأدوار التاريخية لحكم الطغيــان ، والديمقراطية ، والملكية • فهو ينبذ نظرية العقد الاجتماعى (٢٨) على أساس أنها تفترض ان «الارادة العامة » تمارس تأثيرها فى الأفراد المنعزلين قبل دخولهم فى الدولة •• وفى مقابل نظرية العقد الاجتماعى يؤكد أن « الارادة العامة » لا يمكن أن تظهر الا بعد عملية طويلة تبلغ قمتها فى التســوية النهائية للعداوات الاجتماعية •• فالارادة العامة هى نتيجة الدولة وليست أصلها ؛ أما أصل الدولة فيرجع الى « قوة خارجية » تقسر الأفراد رغما عن ارادتهم • وعلى ذلك فان « كل الدولة مبنية بفضل القوة المجيدة لرجال عظام .» (٢٩) ويضيف هيجل الى ذلك « ولكن ليس بالقوة المادية » •• فقــد كان فى شخصية المؤسسين العظام للدولة شىء من تلك القوة التاريخية التى ترغم البشرية على السير فى طريقها الخاص واحراز التقدم نتيجة لذلك •• وهذه الشخصية تعبر عن المعرفة الأرفع والأخلاق الأسمى للتاريخ ، وتحمل فى داخلها هذه المعرفة وتلك الأخلاق ، حتى لو لم تكن واعية بذلك ، أو حتى لو كانوا مدفوعين بدوافع مختلفة كل الاختلاف •• وهنا يأتى هيجــل بفكرة هى التى ستظهر فيما بعد تحت اسم روح العالم Weltgeist •

ان أولى الدول هى دولة طغيان بالضرورة •• والواقع أن أشكال الدول التى يصفها هيجل الآن تسير وفقا لترتيب تاريخى ومعيارى معا : فالطغيان هو الشـــكل الأقدم والأدنى ، والملكية الوراثية هى الأحدث

---

(٢٧) أنظر الفصل السادس فيما بعد .

(٢٨) فلسفة الواقع فى فترة يينا ، ص ٢٤٥ — ٦ •

(٢٩) ص ٢٤٦ — ٥٣ •

والأرفع ٠٠ (٣٠) كذلك فان المعيار الذى تقوم به الدولة هو ما تحرزه من نجاح فى تحقيق اندماج حقيقى للافراد فى الكل ٠٠ فالطغيان يدمج الأفراد عن طريق انكارهم٠٠ ولكن لهذا الطغيان نتيجة ايجابية واحدة، هى أنه ينظم الأفراد ، ويعلمهم الطاعة ٠٠ ذلك لأن طاعة الشخص للحاكم تمهد لاطاعته للقانون ٠٠ والذى يحدث هو « أن الناس يتمردون على حكم الطغيان ويقضون عليه لأن الطغيان وضيع ومقيت وما شابه ذلك ؛ ولكن السبب الحقيقى هو أن الطغيان قد استنفد أغراضه . » (٣١) فالطغيان لايعود ذا ضرورة تاريخية بمجرد أن يتم تحقيق النظام ٠٠ وبعد ذلك يعقبه حكم القانون ، أى الديمقراطية ٠

ان الديمقراطية تمثل هوية حقيقية بين الفرد وبين الكل ؛ فالحكومة هى والأفراد جميعا شىء واحد ، وارادتهم تعبر عن مصلحة الكل ٠٠ ان الفرد يسلك وفقا لمصلحته الخاصة ، وبهذا الوصف يكون هو « البورجوازى » ؛ ولكنه أيضا يشغل نفسه بحاجات الكل ومهامه ، وبهذا الوصف يكون هو (المواطن citoyen) (٣٢) ٠

ويضرب هيجل للديمقراطية مثلا بالاشارة الى دولة المدينة عند اليونان ٠ ففيها كانت الوحدة بين الارادة الفردية وبين الارادة العامة لا تزال عشوائية ؛ وكان على الفرد أن يستسلم للأغلبية ، التى كانت بدورها عارضة ٠٠ وعلى ذلك فان مثل هذه الديمقراطية لم يكن من الممكن أن تمثل الوحدة النهائية بين الفرد وبين الكل ٠٠ ان « الحرية الرائعة السعيدة عند اليونان لم تكن تدمج الأفراد الا فى وحدة « مباشرة » ، مبنية على الطبيعة والشعور ، لا على التنظيم العقلى والأخلاقى الواعى للمجتمع ٠٠ وكان على البشرية أن تتقدم نحو شكل أعلى للدولة ، أعنى شكلا يتحد فيه الفرد اتحادا حرا واعيا مع الآخرين فى جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيته الحقة ٠

وفى رأى هيجل أن أفضل نظام يحفظ هذه الوحدة هو الملكية الوراثية ٠٠ فشخص الملك يمثل الكل وقد ارتفع فوق مستوى المصالح الخاصة كلها ؛ ولما كان ملكا بالميلاد ، فانه يحكم « بالطبيعة » ، ان جاز هذا التعبير ، غير متأثر بالعداوات الموجودة فى المجتمع ٠٠ ومن هنا فانه أكثر «النقط » ثباتا ودواما فى حركة الكل ٠٠ (٣٣) « والرأى العام »

---

(٣٠) ص ٢٤٦ — ٥٣ ٠

(٣١) ٢٤٧ — ٨ ٠

(٣٢) ص ٢٤٩ ٠

(٣٣) ص ٢٥٠ ٠

هو الرابطة التى تجمع مجـــالات الحياة وتتحكم فى مجراها ٠٠ فالدولة ليست وحدة مفروضة ، ولا وحدة طبيعية ، بل هى تنظيم عاقل للمجتمع عن طريق « مستوياتها » المختلفة ٠٠ ان الفرد ، فى كل مستوى ، يهتم بنشاطه الخاص ، ولكنه مع ذلك يخدم المجتمع ٠٠ ولكل مستوى مكانه الخاص ، ووعيه ، وأخلاقه ، ولكن المستويات الخاصة تنتهى الى المستوى « الكلى » ، أى الى موظفى الدولة الذين لا يهتمون بشىء سوى الصالح العام ٠٠ ويختار الموظفون على أساس الانتخاب ، « وكل مجال (مدينة ، طائفة حرفية ... الخ) يدير شئونه الخاصة بنفسه . » (٣٤)

على أن هناك أسئلة أهم من هذه التفاصيل ، هى : ما الصفات التى تتسم بها الملكية الوراثية ، والتى تبرر مكانتها العليا فى فلسفة الروح؟ وكيف يحقق هذا الشكل من أشكال الدولة المبادىء التى وجهت بنـاء هـذه الفلسفة ؟ لقد كان هيجـل ينظر الى الملكية الوراثية على أنها هى الدولة المسيحية بالمعنى الصحيح ، أو بتعبير أدق ، هى الدولة المسيحية التى ظهرت الى الوجود مع حركة الاصلاح الدينى الألمانية ٠٠ فهذه الدولة فى نظره هى تجسد لمبـدأ الحرية المسيحية ، التى تنـادى بحرية الضمير الباطن للانسان ، ومساواته أمام الله ٠٠ ولقد كان هيجل يعتقد أن الحرية الخارجية ، التى يفترض أن الديمقراطية تقيمها وتحميها ، لا يكون لها جدوى بدون هذه الحرية الباطنة ٠٠ وكانت حركة الاصلاح الدينى فى رأيه نقطة التحول الكبرى فى التاريخ ، التى نادت بأن الفرد لا يكون حرا بحق الا حين يصبح لديه وعى ذاتى باستقلاله الذى لا يمكن أن ينتزع منه .. (٣٥) ولقـد وضعت البروتستانتية دعائم هذا الوعى الذاتى ، وبينت أن الحرية المسيحية تنطـوى فى مجـال الواقع الاجتماعى ، على الخضوع والطاعة للسلطة الالهية للدولة . وعلى أية حال ، فسوف نعالج هذه المسألة بمزيد من التوسع عندما نصل الى « فلسفة القانون (الحق) » .

على أن هناك سؤالا لم نجب عنه بعد ، يؤثر فى البنـاء الكامل لمذهب هيجل ٠٠ فالعالم التاريخى ، بقدر ما يشيده وينظمه ويشكله النشاط الواعى للذوات المفكرة ، هو عالم روحى ٠٠ ولكن الروح لا تتحقق تحققا كاملا ، ولا توجد فى شكلها الصحيح ، الا حين تمارس نشـاطها الحقيقى ، أى فى الفن والدين والفلسفة . وعلى ذلك فان مجالات الثقافة هذه هى الحقيقة الواقعة فى صورتها النهائية ، وهى عالم الحقيقة القصوى

---

(٣٤) ص ٢٥١ .

(٣٥) ص ٢٥١ .

٠٠ وهذا بعينه هو ما كان هيجل مقتنعا به ٠٠ فالذهن الخالص لا يحيا الا فى الفن ، والدين ، والفلسفة ٠ ولهذه المجالات الثلاثة كلها مضمون واحد بأشكال مختلفة ٠٠ فالفن يدرك الحقيقة بالحدس وحده ، على صورة ملموسة ، وبالتالى محدودة ٠ والدين يدركها متحررة من مثل هذا التحدد ، ولكن بوصفها « تأكيدا » وايمانا فحسب ٠ والفلسفة تفهمها عن طريق المعرفة ، وتحوزها بوصفها ملكا خاصا لها ٠٠ ومن جهة أخرى فان مجالات الثقافة هذه لا توجد الا فى التطور التاريخى للبشرية ، والدولة هى المرحلة الأخيرة لهذا التطور ٠ واذن ، فما العلاقة بين الدولة ومجال الروح المطلقة ؟ هل تمتد سلطة الدولة بحيث تسرى على الفن ، والدين ، والفلسفة ، أوأن الفن والدين والفلسفة يحدون من هذه السلطة ؟

تلك مشكلة طالما ناقشها الباحثون ، فأشاروا الى أن موقف هيجل قد مر بتغيرات متعددة ، وأنه كان فى البداية ميالا الى رفع الدولة فوق مستوى المجالات الثقافية ، ثم نسق بينها وبين هذه المجالات ، بل أخضعها لها ، وبعد ذلك عاد الى موقفه الأصلى ، وهو سيطرة الدولة ٠٠ والواقع أن هناك متناقضات واضحة فى عبارات هيجل المتعلقة بهذه المسألة حتى فى داخل الفترة الفلسفية الواحدة ٠٠ ففى الجزء الثانى من « فلسفة الواقع فى فترة يينا » ، يعلن أن الروح المطلقة « هى فى البداية روح أمة بوجه عام ؛ ومع ذلك فعلى الروح أن تحرر نفسها من هذه الحياة » (٣٦) ، وهو يقول فضلا عن ذلك ان الفن والدين والفلسفة يجعلون « الروح المطلقة الحرة ٠٠٠ تنتج عالما مختلفا ، عالما تتخذ فيه شكلها الحقيقى ، ويتحقق فيه عملها ، وتصل فيه الروح الى معاينة ماينتمى اليها على أنه ينتمى اليها . » (٣٧) وعلى عكس هذه العبارات ، يقول هيجل فى مناقشته للعلاقة بين الدين والدولة ان « الحكومة تقف فوق كل شىء ؛ فهى الروح التى تعرف ذاتها بوصفها الماهية والحقيقة الكلية . » (٣٨) وفضلا عن ذلك ، فهو يسمى اللاولة «حقيقة مملكة السماء ٠٠٠ ان الدولة هى روح الواقع الحقيقى ، وكل ما يظهر فى اطار الدولة ينبغى أن يكون متمشيا معها . » (٣٩) تلك متناقضات لا يمكن أن يتضح

(٣٦) ص ٢٥٣ ٠
(٣٧) ص ٢٦٣ ٠
(٣٨) ص ٢٦٧ ٠
(٣٩) ص ٢٧٠ ٠

معناها وحلها الممكن الا بفهم الدور الأساسى للتاريخ فى مذهب هيجل ٠ وسوف نحاول ها هنا أن نقدم ايضاحا مبدئيا لهذا الدور ٠

لقد كشف مذهب هيجل الأول بالفعل عن السمات البارزة لفلسفته ، لا سيما تأكيدها لأهمية الوجود الكلى بوصفه الوجود الحقيقى ٠٠ وقد أوضحنا فى مقدمة هذا الكتاب الجذور التاريخية والاجتماعية لهذه «النزعة الكلية» ، مبينين أن أساسها هو الافتقار الى نوع من «الروح الجماعية المشتركة» في المجتمع ذى النزعة الفردية . وقد ظل هيجل مخلصا لتراث القرن الثامن عشر ، وأدمج مثله العليا فى صميم بناء فلسفته ٠ فأكد أن « الكلى بحق » هو الروح المشتركة التى تحفظ مطالب الأفراد وتحققها ٠ والحق أن فى وسع المرء أن يفسر جدله بأنه هو المحاولة الفلسفية التى تهدف الى التوفيق بين مثله العليا وبين واقع اجتماعى معاد لها ٠٠ وقد أدرك هيجل ما ينبغى أن يولده النظام السائد فى المجتمع من موجات هائلة تدفعه الى الأمام ــ أعنى نمو الانتاج المادى فضلا عن الثقافى ، والقضاء على علاقات القوة العقيمة التى كانت تعوق تقدم البشرية ، وتحرير الفرد حتى يمكنه أن يصبح فاعلا حرا يتحكم بنفسه فى حياته ٠٠ وعندما ذكر هيجل أن كل « وحدة مباشرة » (لا تنطوى على تضاد بين الأجزاء المكونة لها) هى ، فيما يتعلق بامكانات التطور البشرى ، أدنى مرتبة من الوحدة التى يفضى اليها التكامل بين الأضداد الواقعية ، كان يفكر فى مجتمع عصره الخاص ٠ فالتوفيق بين الفردى والكلى بدا مستحيلا بدون الكشف الكامل لهذه الأضداد التى تدفع أشكال الحياة السائدة الى النقطة التى تصبح فيها هذه الأشكال متناقضة مع مضمونها تناقضا صريحا ٠٠ وتلك هى العملية التى وصفها هيجل فى الصورة التى رسمها للمجتمع الحديث .

ان الأوضاع الفعلية للمجتمع الحديث هى أقوى أمثلة الجدل فى التاريخ ٠٠ فليس ثمة شك فى أن هذه الأوضاع ، مهما بدت أوضاعا لها مبرراتها فى ضوء الضرورة الاقتصادية ، تتناقض مع المثل الأعلى للحرية ٠٠ وتكمن أعلى امكانات البشر فى الوحدة العاقلة بين أفراد أحرار ، أى فى الكلى ، لا فى جزئيات ثابتة ٠٠ وليس فى وسع الفرد أن يأمل فى تحقيق ذاته الا اذا كان عضوا حرا فى مجتمع مشترك حقيقى ٠

ولقد كان السعى الدائم وراء هذه الروح الجماعية المشتركة، وسط الرعب المتسلط الذى يبعثه المجتمع الفوضوى ، هو الدافع الكامن وراء تأكيد هيجل للارتباط الباطن بين الحقيقة والكلية ٠٠ وكان فى ذهنه

تحقيق هـــذا المسعى عندما وصف الكلية الحقة بأنهـــا غاية العملية الديالكتيكية وبأنها الحقيقة النهائية .. وكثيرا ما كان يحدث أن يتكشف المضمون الاجتماعى العينى لتصور الكلية من خلال صيغته الفلسفية ، وتظهر بوضوح صـــورة تجمع الأفراد الأحرار الذين توحد بينهم مصلحة مشتركة .. ولنقتبس فيما يلى الفقرة المشهورة من كتاب «علم الجمال» :

« ان الاستقلال الحقيقى لا يكون الا فى الوحدة وفى التداخل المتبادل بين الفردية والكلية .. فالكلى يكتسب وجوده العينى من الفرد ، وذاتية الفردى والجزئى تكتشف فى الكلى ذلك الأساس الراسخ وذلك الشـكل الأكثر أصالة لحقيقته ...

« وفى (الدولة) المثلى تكون الفردية الجزئية هى ذاتها التى يتعين عليها أن تظل فى انسجام دائم مع الكلية الجوهرية ، وبقدر ما تكون حرية الذاتية واستقلالها مرتبطة بالمثل الأعلى ، يتعين على الشروط والعلاقات التى تكون بيئة العالم ألا تكون لها موضوعية أساسية بمعزل عن الذات والفرد . » (٤٠)

والواقع أن « فلسفة الروح » ، بل ومذهب هيجل بأكمله ، انمـا هما تصوير للعملية التى « يصبح بها الفردى كليا » ، ويتم بواسـطتها « اقامة الكلية » .

---

(٤٠) فلسفة الفنون الجميلة « The Philosophy of Fine Arts » ، ترجمة F.P.R. Osmaston الناشر George Bell and Sons لندن ١٩٢٠ ، المجلد الاول ، ص ٢٤٣ وما يليها .

الفصل الرابع

ظاهريات الروح

(١٨٠٧)

كتب هيجل «ظاهريات الروح» فى عام ١٨٠٦ فى يينا ، فى الوقت الذى كانت فيه جيوش نابوليون تقترب من تلك المدينة ٠٠ وأتم الكتاب بعد أن كانت معركة يينا قد قررت مصير بروسيا وسلمت عرش الرايخ الألمانى القديم ، ببقاياه المتهالكة ، الى وريث الثورة الفرنسية ٠٠ والواقع أن كتاب هيجل يشيع فيه الاحساس بأن عهدا جديدا فى تاريخ العالم قد بدأ لتوه ٠٠ وهو يمثل أول حكم فلسفى أصدره على التاريخ ، ويستخلص نتائجه النهائية من الثورة الفرنسية ، التى أصبحت الآن نقطة التحول فى الطريق التاريخى ، فضلا عن الطريق الفلسفى ، الموصل الى الحقيقة ٠

ولقد رأى هيجل أن نتيجة الثورة الفرنسية ليست تحقيق الحرية ، بل هى اقامة طغيان جديد ٠٠ وفسر مجراها وما ترتب عليها ، لا على أنه حادث تاريخى عارض ، بل على أنه تطور ضرورى ٠٠ فعملية تحرير الفرد تسفر بالضرورة عن الرعب والدمار ما دام القائمون بها أفرادا **ضد** الدولة، لا الدولة ذاتها ٠٠ ان الدولة وحدها هى التى يمكنها أن تحقق التحرير ، وان لم تكن تستطيع أن تحقق حقيقة **كاملة** وحرية **كاملة** ٠ فهاتان الأخيرتان لا تتحققان الا فى مملكة الروح بمعناها الصحيح ، أى فى الأخلاق والدين والفلسفة ، وهى المملكة التى صادفناها من قبل بوصفهـا تحققا للحرية والحقيقة فى « فلسفة الروح » الأولى عند هيجل ٠٠ غير أن أساس هـذا التحقق فى ذلك المذهب الهيجلى الأول كان كفاءة نظام الدولة ، وقد ظل مرتبطا به ارتباطا وثيقا ٠ أما فى « ظاهريات الروح » فان هذا الارتباط يكاد يضيع تماما ٠٠ فالدولة عندئذ لا تعود ذات دلالة شاملة لكل شىء ٠٠ والحرية والعقل يصبحان نشاطا للذهن الخالص ، ولا يقتضيان نظاما اجتماعيا وسياسيا معينا يكون شرطا ضروريا لتحقيقهما ، وانما يتمشيان مع الدولة الموجودة بالفعل ٠

ونستطيع أن نفترض أن تجربة هيجل لانهيار الأفكار الليبرالية فى تاريخ عصره الخاص قد دفعته الى أن يلتمس ملجأ فى الروح الخالصة ، وأنه ، من أجل الفلسفة ، قد فضل التصالح مع النظام القائم على التعرض للأخطار المخيفة التى يمكن أن يولدها انقلاب جديد فى الأوضاع ٠٠ والواقع أن من الممكن النظر الى التوفيق الذى حدث الآن بين المثالية الفلسفية وبين المجتمع القائم ، لا على أنه تغير فى مذهب هيجل ذاته ، بقدر ماهو تغير فىمعالجته للجدل وتحديده لوظيفته٠٠ ففى الفترات السابقة كان الجدل موجها نحو المسار الفعلى للتاريخ ، لا نحو الناتج النهائى لهذا المسار ٠٠ وكان الشكل السريع المقتضب الذى اتخذته « فلسفة الروح فى فترة يينا » مؤديا الى الاعتقاد بأن من الممكن حدوث شىء جديد للروح، وأن تطورها بعيد كل البعد عن أن يكون قد انتهى ٠٠ وفضلا عن ذلك فان مذهب «يينا» قد عرض الجدل كما يتمثل فى عملية عينية ، هى عملية العمل والتكامل الاجتماعى ٠٠ أما فى « ظاهريات الروح » فان الأضداد التى ينطوى عليها هذا البعد العينى تسوى ويتم التوفيق بينها ٠ «فتحول العالم الى روح » لا يتخذ هنا معنى أن العالم فى كليته قد أصبح الساحة الملائمة التى ينبغى أن تتحقق فيها خطط البشرية ، بل يعنى أيضا أن العالم ذاته يكشف عن تقدم مطرد نحو الحقيقة المطلقة ، وأنه لا يمكن أن يحدث للروح شىء جديد ، أو أن كل ما يحدث لها يسهم بمضى الوقت فى تقدمها ٠٠ ان هناك بطبيعة الحال أمثلة للاخفاق والارتداد ، والتقدم لا يحدث فى خط مستقيم ، بل يؤدى اليه التفاعل بين صراعات لا تتوقف عند حد ٠٠ وتظل السلبية ، كما سنرى ، هى مصدر الحركة وقوتها الدافعة ٠٠ غير أن كل اخفاق وكل نكسة لها خيرها الخاص وحقيقتها الخاصة ٠٠ فكل صراع ينطوى على حله ٠٠ ويصبح التغير فى وجهة نظر هيجل واضحا فى اليقين الراسخ الذى يحدد به نهاية المسار ٠٠ ففى رأيه أن الروح ، برغم كل انحرافاتها وهزائمها ، وبرغم البؤس والانحلال ، ستبلغ هدفها ، أو هى على الأصح قد بلغته فعلا ، فى النظام الاجتماعى السائد ٠٠ ويبدو أن السلبية مرحلة مستقرة فى نمو الروح ، بدلا من أن تكون هى القوة التى تحفزها الى السير قدما ؛ ويظهر التضاد فى الجدل على أنه لعبة مقصودة ، لا صراع حياة أو موت ٠

ولقد تصور هيجل « ظاهريات الروح » على أنها مدخل الى مذهبه الفلسفى ٠ غير أنه خلال تأليفه الفعلى للكتاب عدل خطته الأصلية ٠٠ فحين عرف أنه لن يتمكن من نشر بقية مذهبه فى المستقبل القريب ،

أدمج أجزاء كبيرة منه في هذا المدخل • وهذا الاجراء الذى اتبعه هو ، الى حد بعيد ، سبب تلك الصعاب الجمة التى تعترض المرء فى هذا الكتاب •

ان الكتاب ، بوصفه عملا تمهيديا ، يهدف الى أن ينتقل بالفهم البشرى من عالم التجربة اليومية الى عالم المعرفة الفلسفية الحقة ، والى الحقيقة المطلقة • هذه الحقيقة هى ذاتها التى سبق أن أثبتها هيجل فى مذهب « يينا » ، وأعنى بها معرفة العالم بوصفه روحا ، والعملية التى يصبح بها العالم روحا •

ان العالم فى حقيقته ليس على ما يبدو عليه ، بل هو على النحو الذى يفهم به فى الفلسفة •• ويبدأ هيجل بتجربة الوعى العادى فى الحياة اليومية ، ويبين أن هذا النوع من التجربة ، شأنه شأن أى نوع آخر ، ينطوى على عناصر تقضى على ثقته بقدرته على ادراك « الواقع » ، وتدفع البحث الى الانتقال الى طرق فى الفهم تزداد علوا على الدوام • وهكذا فان التقدم نحو هذه الأنواع الأعلى هو عملية داخلية للتجربة ، ولا ينتج بفعل عوامل خارجية • فلو انتبه المرء بدقة الى نتائج تجربته ، لتخلى عن نوع من أنواع المعرفة وانتقل الى نوع آخر ، أى لانتقل من اليقين الحسى الى الادراك ، ومن الادراك الى الفهم ، ومن الفهم الى اليقين الذاتى حتى يصل الى حقيقة العقل •

وهكذا فان « ظاهريات الروح » لهيجل تمثل التاريخ الباطن للتجربة البشرية . وليست هذه بالطبع هىتجربة الادراك اليومى العادى، بل هى تجربة اهتزت ثقتها بنفسها ، ويشيع فيها الاحساس بأنها لا تملك الحقيقة كاملة •• انها تجربة تسير بالفعل فى الطريق الموصل الى المعرفة الحقيقية •• ولابد للقارىء الذى يود أن يفهم مختلف أجزاء العمل أن يكون قد جرب « عنصر الفلسفة » • فكلمة « نحن » التى تظهر كثيرا فى الكتاب لا تشير الى الناس العاديين ، بل الى الفلاسفة •

والعامل الذى يحدد مجرى هذه التجربة هو العلاقة المتغيرة بين الوعى وموضوعاته •• فاذا تمسكت الذات المتفلسفة بموضوعاتها واسترشدت بمعانيها ، لوجدت أن الموضوعات تمر بتغير يؤدى الى تبدل فى صورتها ، فضلا عن علاقتها بالذات • ذلك لأنه ، عندما تبدأ التجربة، يبدو الموضوع كيانا ثابتا ، مستقلا عن الوعى ، ويبدو كل من الذات والموضوع غريبا عن الآخر • على أن تقدم المعرفة يبين ان الاثنين لا يظلان منعزلين ، بل يصبح من الواضح أن الموضوع يكتسب موضوعيته من الذات .. «فالواقعى real » الذى يحتفظ به الوعى وسط الصيرورة

اللانهائية للاحساسات والادراكات ، هو كلى لا يمكن رده الى عناصر موضوعية مستقلة ومتحررة عن الذات (ومن أمثلته : الكيف ، الشيء ، القوة ، القوانين) . وبعبارة أخرى ، فالموضوع الواقعى يتركب بواسطة النشاط (الذهنى) للذات .. وهذه الأخيرة تكتشف أنها هى ذاتها موجودة « من وراء » الموضوعات ، وأن العالم لا يصبح واقعيا الا بفضل القدرة الفاهمة للوعى .

على أن هذا لا يكون فى البداية سوى ترديد لموقف المثالية الترنسندنتالية ، أوهو ، كما يقول هيجل ، لا يكون حقيقة الا « بالنسبة الينا » ، نحن الذوات المتفلسفة ولا يصبح بعد حقيقة متكشفة فى العالم الموضوعى ·· ولذا يمضى هيجل أبعد من ذلك فيقول : ان على الوعى الذاتى أن يثبت أنه هو **الواقع** الصحيح ، وعليه بالفعل أن يجعل من العالم تحققا حرا له · ويعلن هيجل ، مشيرا الى هذه المهمة ، أن الذات « سلب مطلق » ، ويعنى بذلك أن لها القدرة على انكار كل وضع معطى ، وعلى أن تجعل منه عملها الواعى الخاص · وليست هذه فاعلية ابستمولوجية ، كما أن من المستحيل أن تتم فى اطار عملية المعرفة وحدها ، اذ أن هذه العملية لا يمكن فصلها عن الصراع التاريخى بين الانسان وعالمه ، وهو صراع يكون هو ذاته جزءا لا يتجزأ من الطريق الى الحقيقة ، ومن الحقيقة ذاتها . فلا بد للذات من أن تجعل العالم عملها الخاص ، اذا ما شاءت أن تتعرف على نفسها بوصفها الواقع الوحيد · وبذلك تصبح عملية المعرفة هى ذاتها مسار التاريخ ·

ولقد سبق لنا أن وصلنا الى هذه النتيجة عند الكلام عن « فلسفة الروح فى فترة يينا » · فالوعى الذاتى يمتد الى صراع الحياة والموت بين الأفراد ، ومنذ ذلك الحين ، يربط هيجل بين المسار الابستمولوجى للوعى الذاتى (من اليقين الحسى الى العقل) وبين المسار التاريخى للبشر من العبودية الى الحرية ·· فأحوال الوعى أو اشكاله Gestalten (١) تبدو فى الآن نفسه على صورة حقائق تاريخية موضوعية ، وحالات للعالم Weltzustände . واذن فالانتقال الدائم من التحليل الفلسفى الى التحليل التاريخى ـ الذى انتقده الكثيرون على أنه خلط ، أو تفسير ميتافيزيقى تعسفى للتاريخ ـ انما يقصد به اجراء عملية تحقيق للطابع التاريخى للتصورات الفلسفية الأساسية ، وبرهنة على هذا الطابع ·

---

(١) «ظاهريات الروح Phenomenology of Mind » ترجمة « J.B. Baillie » لندن ، دار ماكميلان للنشر ، ١٩١٠ . المجلد الاول ، ص ٣٤ .

وكل هذه التصورات تنطوى على مراحل تاريخية فعلية فى تطور البشرية، وتعبر عنها ٠٠ فكل شكل للوعى يظهر فى التقدم الباطن للمعرفة ، يتبلور بوصفه تعبيرا عن حياة عصر تاريخى معين ٠٠ ويستمر هذا المسار من دولة المدينة عند اليونان ، حتى الثورة الفرنسية ٠

يصف هيجل الثورة الفرنسية بأنها اطلاق حرية « هادمة لذاتها » من عقالها ٠ وهى هادمة لذاتها لأن الوعى الذى كان يسعى فيها الى تغيير العالم وفقا لمصالحه الذاتية لم يكن قد اهتدى الى حقيقته بعد ٠ وبعبارة أخرى فان الانسان لم يكن قد اكتشف مصلحته الحقيقية ، ولم يخضع نفسه مختارا لقوانين تضمن حريته وحرية الكل ٠ وكل ما فعلته الدولة الجديدة التى خلقتها الثورة الفرنسية ، كما يقول هيجل ، هو أنها غيرت الشكل الخارجى للعالم الموضوعى ، فجعلته وسيطا للذات أو مادة فى يدها ، ولكنها لم تحقق الحرية **الأساسية** للذات ٠

أما تحقق هذه الحرية الاخيرة فيحدث عند الانتقال من عهد الثورة الفرنسية الى عهد الثقافة الألمانية المثالية ٠٠ وهكذا ينقل تحقيق الحرية الحقيقية من مستوى التاريخ الى العالم الباطن للذهن ٠٠ وفى ذلك يقول هيجل : « ان الحرية المطلقة تترك مجال الواقع الذى تهدم نفسها فيه (أى العصر التاريخى للثورة الفرنسية) وتنتقل الى مجال آخر ، هو مجال الذهن الواعى بذاته ٠٠ وهنا ينظر الى الحرية على أنها تكون صحيحة بقدر ما لا تكون منتمية الى الواقع ... » (٢) هذا المجال الجديد كان اكتشافا لمثالية « كانت » الأخلاقية ٠ ففى داخله يضع الفرد المستقل لنفسه واجبا غير مشروط ، هو اطاعة القوانين الكلية التى يفرضها على نفسه بمحض اختياره وارادته الحرة ٠٠ ومع ذلك فان هيجل لم ينظر الى هذا « المجال » على أنه هو المقر النهائى للعقل ٠ ذلك لأن الصراع الذى نشأ عن توفيق « كانت » بين الفردى والكلى ، وهو صراع بين ما يمليه الواجب وبين الرغبة فى السعادة ، كان يدفع الفرد الى التماس الحقيقة فى حلول أخرى ٠٠ وقد تطلع هيجل الى هذه الحلول فى الفن والدين ، ووجدها أخيرا فى « المعرفة المطلقة » للفلسفة الجدلية ٠٠ فهنا يتم التغلب على كل تضاد بين الوعى وموضوعه ، وتمتلك الذات العالم وتعرفه بوصفه حقيقتها الخاصة ، أى بوصفه عقلا ٠

---

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٠٤ ٠

وعلى هذا النحو تؤدى « ظاهريات الروح » الى المنطق ٠٠ وهـــذا الأخير يكشف عن تركيب الكون ، لا فى أشـكاله المتغيرة التى يتخذها بالنسبة الى المعرفة التى لم تصبح مطلقة بعد ،بل فى ماهيته الحقيقية. . فهو يقدم « الحقيقة فى صورتها الحقة » ٠ (٣) وكما أن التجربة التى بدأت بها « ظاهريات الروح » لم تكن التجربة اليومية ، فان المعرفة التى انتهت اليهـا لم تكن الفلسفة التقليدية ، بل فلســـفة استوعبت حقيقة جميع الفلسفات السابقة ، ومعها كل التجارب التى تراكمت لدى البشرية خلال صراعها الطويل من أجل الحرية ٠ انها فلسفة انسانية واعية بذاتها ، وهى فلسفة ترى نفسها قادرة على السيطرة على الناس والأشـــياء ، وتعطى نفسها الحق فى تشكيل العالم وفقا لذلك ، فلسفة تنادى بأرفع المثـل العليا للمجتمع الحديث ذى النزعة الفردية ٠

وبعد هذا العرض التمهيدى الموجز للاتجاه العام لكتاب « ظاهريات الروح » ، ننتقل الآن الى مناقشة أفكاره الرئيسية بمزيد من التوسع ٠

***

تعد مقدمة كتاب « ظاهريات الروح » من أعظم المحاولات الفلسفية التى بذلت فى جميع العصور ، فهدفها ليس أقل من اعادة مكانة الفلسفة بوصفها أرفع صور المعرفة البشرية ، وبحســبان أنها هى « العلم » ٠ وسوف نقتصر هنا على الكلام عن نقاطها الرئيسية ٠

يبدأ هيجل بتحليل نقدى للتيارات الفلسفية عند نهاية القرن الثامن عشر ، وينتقل الى عرض تصوره للفسفة والحقيقة الفلسفية ٠ فالمصدر الذى ترجع اليه المعرفة هو ادراك أن الماهية والوجود متميزان فى مختلف العمليات المعرفية ، والموضوعات التى تحصل عليها المعرفة فى التجربة المباشرة لا ترضى هذه المعرفة ، لأنها عرضية غير كاملة ، ومن هنا تنتقل المعرفة الى البحث عن الحقيقة فى مفاهيم الموضوعات ، مقتنعة بأن المفهوم الحقيقى ليس مجرد صورة عقلية ذاتية ، بل هو ماهية الأشياء . غير أن هذه لا تعدو أن تكون الخطوة الأولى للمعرفة ، والجهد الأكبر فيها ينصب على ايضاح وعرض العلاقة بين الماهية والوجود ، بين الحقيقة المحفوظة فى المفهوم ، والحالة الفعلية التى توجد عليها الأشياء ٠

(٣) ص ٣٥ ٠

وتختلف العلوم بعضها عن البعض تبعا لطريقة ارتباط الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم بحقيقتها (حقيقة هذه الموضوعات) ، وتبدو هذه الفكرة محيرة للذهن ، الا اذا أخذ المرء فى اعتباره أن الحقيقة عند هيجل تعنى نوعا من **الوجود** فضلا عن كونها نوعا من المعرفة، وأن العلاقة بين أى موجود وحقيقته هي بالتالى علاقة موضوعية متعلقة بالأشياء ذاتهـا . ويضرب هيجل لفكرته هذه مثلا بايضاح التقابل بين المعرفة الرياضـية والمعرفة الفلسفية .. فماهية المثلث القائم الزاوية أو « طبيعته » هى أن أضلاعه تجمعها تلك العلاقة التى تنص عليها نظرية فيثاغورس؛ ولكن هذه الحقيقة تقع « خارج » المثلث . فالبرهنة على النظرية هى عملية لا تقوم بها الا الذات العارفة . « ... ان المثلث ... يقطع اربا ، وتصنع من أجزائه أشكال أخرى يؤدى اليها التركيب أو البناء فى المثلث . » (٤) ومعنى ذلك أن ضرورة البناء أو التركيب لا تنشأ من طبيعة المثلث أو من مفهومه .. «ان عملية البرهان الرياضى لا تنتمى الى الموضوع ، وانما هى وظيفة تحدث خارج المسألة موضوع البحث .. فطبيعة المثلث القائم الزاوية لا تنقسم الى عوامل على النحو الوارد فى التركيب الرياضى اللازم لاثبات القضية المعبرة عن العلاقة بين أجزائه ، بل ان عملية انتاج النتيجة بأسرها انما هى مسألة معرفة تسلك طريقها الخاص فى تحقيق هذا الهدف . » (٥) وبعبارة أخرى فالحقيقة المتعلقة بالموضوعات الرياضية توجد خارجها ، فى الذات العارفة .. ومن ثم فان هذه الموضوعات هى ، بمعنى أدق ، كيانات « خارجية » تفتقر الى الحقيقة والماهية .

أما موضوعات الفلسفة فانهـا ترتبط بحقيقتها فى عـلاقة داخلية وثيقة . مثال ذلك أن المبدأ القائل ان « طبيعة الانسان تقتضى الحرية ، وأن الحرية شكل من أشكال العقل » — هذا المبدأ ليس حقيقة تفرضها على الانسان نظرية فلسفية اعتباطية ، بل ان من الممكن اثبات أنه هو الهدف الباطن للانسان ، وهو حقيقته الأصيلة . وليس ما يعطينا برهان هـذا المبدأ هو عملية معرفة خارجية ، بل هو تاريخ الانســـان ذاته . ففى الفلسفة تكون العلاقة بين الموضوع وبين حقيقته حدثا فعليا Geschehen . ولنعد مرة أخرى الى المثل الذى أوردناه فنقول ان الانسان يجد أنه **ليس** حرا ، وأنه منفصل عن حقيقته ، يحيا حياة متخبطة غير حقيقية ، فالحرية شىء ينبغى له أن يكتسبه بالتغلب على عبوديته ، وهو يكتسبها بالفعل

(٤) ص ٤٠ .

(٥) ص ٣٦ .

حين يعـــرف بمضى الوقت امكاناته الحقيقية · ان الحرية تفترض مقدما شروطا تجعل الحرية الممكنة ، وأعنى بها السيطرة الواعية العاقلة على العالم ·· وتلك نتيجة يتحقق صدقها فى التاريخ المعروف للبشرية · فمفهوم الانســـان أو فكرته هو تاريخه كمـــا تدركه الفلسفة ، وعلى ذلك ففى الفلسفة ترتبط الماهية والوجود فى علاقة متبادلة وثيقة ، ويكون لعملية اثبات الحقيقة فيها صلة بالموضوع الموجود ذاته · فالماهية تنشأ خـلال عملية الوجود ، وبالعكس فان مسار الوجود هو «عودة» الى الماهية(٦).

ان المعرفة الفلسفية لا تستهدف الا « الأساسيات » ذات الصـلة الوثيقة بمصير الانسان ومصير عالمه ·· والموضوع الوحيد للفلسفة هو العالم فى شكله الحقيقى ، أى العالم بوصفه عقلا ·· والعقل بدوره لايشعر بكيانه كاملا الا مع تطـــور البشرية ·· وعلى ذلك فان الحقيقة الفلسفية تتعلق قطعا بحياة الانسانية ؛ وهى أعمق غاياته وأهدافه ·· هذا ، فى نهاية المطاف ، هو معنى العبـــارة القائلة ان الحقيقة كامنة أو باطنة فى موضوع الفلسفة ، فالحقيقة هنا تصوغ وجود الموضوع ذاته وليست عديمة الاكتراث به ، كما هى الحال فى الرياضيات ، ووجود الموضوع وجـودا حقيقيا هو مسألة حياة (وموت) ، والطريق المؤدى الى الحقيقة ليس عملية معرفية فحسب ، بل هو أيضا عملية تاريخية ·

هذه العلاقة بين الحقيقة والوجود هى التى تميز المنهج الفلسفى. فالحقيقة الرياضية يمكن أن تدرك فى قضية واحدة ؛ وتكون هذه القضية صحيحة ونقيضها باطلا · أما فى الفلسفة فان الحقيقة عملية فعلية لا يمكن ادراجها فى قضية ·· « فليس عنصرها ومضـــمونها هو المجرد أو غـــير الواقعى ، بل هو الواقعى، وما يقيم ذاته وتكمن فى داخله الحياة ، ومايكمن الوجود فى مفهومه نفسه ·· انه العملية التى تخلق لحظاتها خلال مسارها، ونمر بها جميعا ، وهذه الحركة بأسرها هى التى تكون مضمونه الايجابى، وحقيقته . » (٧) هذه العملية يستحيل أن تستوعبها قضية واحدة. مثال ذلك أن القضـــية « طبيعة الانســـان هى الحـــرية فى العقـــل » غـــير صحيحة لو نظر اليهـــا فى ذاتهـــا · فهى تغفـــل كل الوقائع التى تؤلف معنى الحـــرية والعقـــل ، والتى تتجمع فى كل النـــزوع التاريخى نحـــو الحـــرية والعقل . وفضـــلا عن ذلك فان القضـــية باطلة من حيث ان الحرية والعقل لا يمكن أن يظهرا الا بوصفهما نتيجة

---

(٦) ص ٣٩ ·

(٧) ص ٤٣ – ٤٤ ·

للعملية أو المسار التاريخي . فقهر العبودية واللامعقولية جزآن لا يتجزآن من حقيقتها .. أى أن البطلان هنا لا يقل ضرورة وواقعية عن الحقيقة .. ولا بد من النظر الى البطلان على أنه « الصورة الخاطئة » للموضوع الفعلى، أو حقيقته ـ أى على أنه هذا الموضوع فى وجوده اللاحقيقى ؛ فالباطل هو آخرية الجوهر otherness والوجه السلبى له (٨) ، ولكنه مع ذلك جزء منه ، ومن هنا كان جزءا مكونا لحقيقته .

والمنهج الجدلى هو الذى يتمشى مع هذا البنـاء أو التركيب المميز للموضوع الفلسفي ، وهو يحاول أن يردد حركتـه الفعلية ويتابعها ، فالمذهب الفلسفى لا يكون صحيحا الا اذا كان يشـمل الحالة السلبية والايجابية ، واذا كانت تتكرر فيه عملية التحول الى البطلان ثم العودة الى الحقيقة . والجدل ، بوصفه مذهبا من هذا النوع ، هو المنهج الصحيح للفلسفة ، وهو يكشف لنا أن الموضوع الذى يتعامل معه يوجد فى حالة من «السلبية» ينفضها الموضوع عن نفسه ، بفضل الضغوط التى يمارسها عليه وجوده الخاص ، وذلك خلال عملية استعادته لحقيقته .

واذن ، فان لم تكن هناك فى الفلسفة قضية واحدة صحيحة بمعزل عن الكل ، فبأى معنى يكون النسق الكلى صحيحا ؟ ان المنهج الجدلى يغير معنى القضية ومبناها ، ويجعلها شيئا مختلفا تماما عن القضية فى المنطق التقليدى ، فهـذا المنطق الأخير ، الذى يشير اليه هيجل باسم : منطق الموقف الطبيعى common sense ويعنى بذلك منطق المنهج العلمى التقليدى أيضا ـ يعالج القضايا على أنها تتألف من موضوع ، يستخدم قاعدة ثابتة مسـتقرة ، ومحمول يلحق به . والمحمـولات هى الخواص العارضـة ، أو هى ، بلغة هيجل : (تعيينات determinations) لجوهر ثابت بدرجات متباينة .

وفى مقابل هذه النظرة الى القضية ، يضع هيجل ، الحكم التأملى أو النظرى speculative فى الفلسفة . (٩) هذا الحكم التأملى ليس له موضوع سلبى ثابت ، بل ان موضوعه ايجابى يتطور الى محمولاتـه . فالمحمولات هى مختلف أشكال وجود الموضوع ، أو لنعبر عن ذلك تعبيرا مختلفا الى حد ما ، فنقول ان ما يحدث هو أن الموضوع « يتراجع » ويتحول الى المحمول ، وهـكذا فان الحكم التأملى يهز « القـاعدة

---

(٨) ص ٣٦ .

(٩) ص ٦٤ .

الصلبة » للقضية التقليدية « حتى جذورها » ، وموضـــوعه الوحيـــد هـــو نفس حركة موضـــــوع الحـكم هـذه • » (١٠) مثـــال ذلك أن القضية القائلة ان الله هـــو الوجـــود ، اذا ما نظر اليهـــا على أنهـــا حكم تأملي ، لا تعني أن الموضوع ، وهو الله ، « يمتلك » أو « يحمل » المحمول (الوجود) ضمن محمولات أخرى متعددة ، بل تعني أن الموضوع، وهو الله ، « يتحول » الى الوجود • و « الوجود » هنا « ليس محمولا » بل هو الطبيعة الأساسية لله •• فالموضوع ، أى الله ، « يبدو وكأنه لم يعد ما كان عليه عندما طرحت علينا القضية، أعني موضوعا ثابتا» ويبدو أنه أصـــبح هو المحمول • (١١) وعلى حين أن الحكم والقضية التقليديين ينطويان على تمييز واضح للموضوع من المحمول ، فان الحكم التأملي يشوه ويدمر « طبيعة الحكم أو القضية بوجه عام » • وهو يســدد الى المنطق الصورى التقليدى الضربة القاضية ، اذ يصبح الموضوع هو المحمول دون أن يصبح فى الوقت ذاته فى هوية معه . وتلك عملية لا يمكن التعبير عنها تعبيرا وافيا فى قضية واحدة ، « فالقضية كما تظهر هي مجرد شكل فارغ .» (١٢) ومقر الحقيقة ليس القضية ، بل هو النسق الدينامى للأحكام التأملية ، الذى ينبغى أن يتجاوز كل حكم فيه كل حكم آخـــر « ويرفعه » ، بحيث أن العملية الكاملة هي وحدها التى تمثل الحقيقة •

على أن ما يهز المنطق التقليدى والفهـــم التقليدى للحقيقة « حتى جذورهما » ليس مجرد أمر تعسفى تصدره الفلسفة ، بل هو الاستبصار بالواقع في حركته الدينامية . فالمضمون الخاص بالحكم التأملي هو المسار الموضوعى للواقع فى صورته الأساسية ، الشاملة ، لا فى مظهره •• وبهذا المعنى الأساسى يمكن القول ان تحول هيجـــل من المنطق التقليدى الى المنطق المادى هو الخطوة الأولى فى اتجاه التوحيد بين النظرية والتطبيق العملى . والواقع أن احتجاجه على « الحقيقة » الشكلية الجامدة للمنطق التقليدى كان احتجاجا على الفصل بين الحقيقة وصورها وبين العمليات العينية ، واحتجاجا على الحيلولة بين الحقيقة وبين ممارسة أى تأثير موجه مباشر على الواقع •

لقد كانت الفلسفة المثالية فى ألمانيـــا تدافع عن حق النظرية فى توجيه التطبيق العملى • ذلك لأن الفلسفة المثالية كانت تمثل أكثر أنواع

---

(١٠) ص ٥٩ .
(١١) ص ٦١ •
(١٢) ص ٦٥ •

الوعى السائد عندئذ تقدما ، ولم يكن لفكرة العالم الذى تشيع فى أرجائه الحرية والعقل من ملجأ أضمن من ذلك الذى كان يقدمه ذلك المجال التجريدى للثقافة • والحق أن من المحال أن يفهم التطور اللاحق للفكر الأوروبى بمعزل عن أصوله المثالية •

ان التحليل الدقيق لكتاب « ظاهريات الروح » يحتاج الى أكثر من مجلد •• على أننا نستطيع أن نستغنى عن هذا التحليل ، مادامت الأجزاء الأخيرة من هذا الكتاب تعالج مشكلات سبق أن أوضحنا معالمها عند مناقشة مذهب «يينا» ، وسوف نقتصر فى تفسيرنا على الأقسام الافتتاحية، التى تعرض المنهج الجدلى بتفصيل كبير ، وتحدد نمط الكتاب بأسره • (١٣)

تبدأ المعرفة حين تقضى الفلسفة على تجربة الحياة اليومية ، فتحليل هذه التجربة هو نقطة البدء فى البحث عن الحقيقة • ان موضوع التجربة يعطى أولا عن طريق الحواس ، ويتخذ شكل المعرفة الحسية أو اليقين الحسى sinnliche Gewissheit • والصفة المميزة لهذا النوع من التجربة هى أن الذات فيه ، شأنها شأن الموضوع ، تبدو على هيئة « هذا فردى » ، هنا والآن . فأنا أرى هذا البيت ، هنا فى هذا المكان بعينه وفى هذه اللحظة ذاتها ، والبيت ينظر اليه على أنه « واقعى » ويبدو موجودا بذاته . أما « الأنا » الذى يراه فيبدو غير أساسى « ويمكن أن يكون أو ألا يكون » ، « ولا يعرف الموضوع الا لأن الموضوع يوجد » (١٤) •

ولو مضينا قليلا فى التحليل ، لوجدنا أن ما يعرف فى هذه التجربة ، وما يتمسك به اليقين الحسى بوصفه ملكا ثابتا له وسط صيرورة الانطباعات ، ليس الموضوع ، وهو البيت بل هو ال « هنا » و « الآن » • فلو أدرت رأسى ، لاختفى البيت وبدا موضوع آخر يمكن أن يختفى بدوره اذا ما أدرت رأسى مرة أخرى • فلكى أظل محتفظا بالمضمون الفعلى لليقين الحسى ، ولكى أحدد معالمه ، ينبغى على أن أشير الى « هنا » و « الآن » على أنهما العنصران الوحيدان اللذان يظلان ثابتين وسط التغير الدائم للمعطيات الموضوعية . فما هو ال « هنا » والآن ؟ « هنا » بيت ، ولكن « هنا » بالمثل ليست بيتا ، بل شجرة ، وشارع ، وانسان ، وما الى ذلك • « والآن » نهار ، ولكن بعد وقت معين سيصبح « الآن » ليلا ،

---

(١٣) قارن التحليل الرائع الذى قام به J. Loewenberg فى مقاليه عن ظاهريات الروح ، فى مجلة Mind المجلد ٤٣ و ٤٤ ، ١٩٣٤ ــ ٥ •

(١٤) ص ٩٢ •

تم صباحا ، وما الى ذلك . ويظل « الآن » على ما هو عليه طوال اختلافات النهار أو الليل أو الصباح . وفضلا عن ذلك فهو ليس « آنا » الا لكونه مغايرا للنهار أو الليل أو أية لحظة أخرى فى الزمان . فهو يحفظ ذاته عن طريق سلب كل اللحظات الأخرى للزمان .. وبعبارة أخرى فان « الآن » يوجد بوصفه شيئا سلبيا ، ووجوده لاوجود . ومثل هذا يصدق على ال « هنا » . فال « هنا » ليس البيت ولا الشجرة ولا الشارع ، بل هو « مايكون ويظل عند اختفاء البيت والشجرة وما الى ذلك ، ويمكنه أن يكون أو الا يكون بيتا أو شجرة . » (١٥) ومعنى ذلك أن « الآن » و « هنا » شيئان كليان . ويقول هيجل اننا نطلق اسم الكلى على الكيان « الذى يكون بالسلب ومن خلاله ، والذى لا يكون هذا ولا ذاك ، والذى يكون ليس هذا a not — this ، وسيان عنده أن يكون هذا أو ذاك » . وهكذا يثبت تحليل اليقين الحسى حقيقة الكلى ، ويكشف فى الوقت ذاته عن فكرة فلسفية هى فكرة الكلية . فنفس مضمون الوقائع الملاحظة يثبت حقيقة الكلى ، وهذا الكلى يوجد فى نفس عملية ظهور هذه الوقائع، ولا يمكن التوصل اليه فى الجزئيات وبواسطتها .

واذن ، فها هى ذى النتيجة الأولى التى نتوصل اليها من التحليل الفلسفى لليقين الحسى : ان «حقيقة اليقين الحسى ، والمضمون الحقيقى للتجربة الحسية» (١٦) ليس الموضوع الجزئى الفردى ، بل هو الكلى . وتنطوى هذه النتيجة على شىء أدعى الى الاستغراب ، فمن الواضح بذاته، فى نظر التجربة الحسية ، أن الموضوع هو الأساسى ، وهو «الواقعى» ، على حين أن الذات غير أساسية ، ومعرفتها تتوقف على الموضوع . ولكن يتضح أن العلاقة الحقيقية هى « عكس ما بدا لأول وهلة على خط مستقيم » (١٧) اذ يتبين أن الكلى هو المضمون الحقيقى للتجربة . ومستقر الكلى هو الذات لا الموضوع ، فالكلى يوجد « فى تلك المعرفة التى كانت من قبل هى العامل غير الأساسى . » (١٨) ذلك لأن الموضوع لا يكون بذاته ، بل يكون « لأننى أعرفه » . وهكذا يكمن أساس يقين التجربة الحسية فى الذات ؛ فهو ، كما يقول هيجل ، يستبعد من الموضوع ، ويدفع ثانية الى « الأنا » .

---

(١٥) ص ٩٤ .
(١٦) الموضوع نفسه .
(١٧) ص ٩٥ .
(١٨) الموضع نفسه .

فاذا مضينا أبعد من ذلك فى تحليل التجربة الحسية ، لكشف لنا هذا التحليل عن أن « الأنا » يمر بنفس العملية الجدلية التى يمر بها الموضوع ، ويتكشف على أنه شىء كلى . ففى البداية يبدو الأنا الفردى، « أناى » الخاص ، كما لو كان هو النقطة الثابتة الوحيدة فى صيرورة المعطيات الحسية . « ان احتفاظى بالآن وال « هنا » المعينين ، اللذين نقصدهما ، هو الذى يحول دون اختفائهما » . على أننى أقرر أن الوقت نهار ، وأننى أرى بيتا ، وأسجل هذه الحقيقة ، بينما قد يقرر غيرى حين يقرؤها فيما بعد أن الوقت ليل وأنه يرى شجرة . « ولكلتا الحقيقتين نفس الصدق » ، كما أن كلا منهما تصبح باطلة بتغير الزمان والمكان .. وعلى ذلك فان الحقيقة لا يمكن أن ترتبط « بأنا » فردى بعينه .. فاذا قلت اننى أرى بيتا هنا والآن ، أعنى أن كل شخص يمكنه أن يحل محلى بوصفه ذاتا تقوم بهذا الادراك .. فأنا فى هذه الحالة أفترض مقدما « الأنا من حيث هو كلى ، ذلك الأنا الذى ليس ابصاره هو ابصار هذه الشجرة أو هذا البيت ، بل هو ابصار فحسب » . وكما أن « الآن » وال « هنا » هما كليان فى مقابل مضمونهما الفردى ، فكذلك نجد « الأنا » كليا فى مقابل كل أنا فردى .

على أن فكرة الأنا الكلى تصدم الفهم السائد فى الموقف الطبيعى ، وان كانت اللغة اليومية تستخدمها على الدوام .. فعندما أقول « أنا » أرى ، أو أسمع ، وما الى ذلك ، أضع كل شخص فى موضعى ، وأستبدل أى أنا آخر بأناى الفردى . « وعندما أقول : أنا ، أو : هذا الفرد ، أقول بصورة عامة تماما : كل الأنوات ، وأقول ان كل واحد هو ما أقول، وكل واحد هو : أنا ، هذا الأنا الفردى . »

وهكذا تكتشف التجربة الحسية أن الحقيقة لا تكمن فى موضوعها الجزئى ، ولا فى الأنا الفردى . فالحقيقة هى محصلة عملية سلب مزدوجة ، ألا وهى :

١ ـ سلب « الوجود بذاته » من الموضوع .

٢ ـ سلب الأنا الفردى بتحويل الحقيقة الى الأنا الكلى . وهكذا يتم « توسط » الموضوعية مرتين ، أى أنها تشيد مرتين بواسطة الوعى، وتظل منذ هذا الحين مقيدة بالوعى .. فنمو العالم الموضوعى متشابك تشابكا تاما مع نمو الوعى .

على أن الموقف الطبيعى common sense يأبى مثل هذا الهدم لحقيقتـه ، ويدعى أنه قادر على ايضاح « الآن » وال « هنـا » الجزئى اللذين يعنيهما بدقة ٠٠ ويقبل هيجل هذا التحدى ، فيقول : « لنر اذن كيف يتركب « الآن » وال « هنا » المباشر الذى يعرض علينا . » (١٩) اننى حين أشير الى « آن » معين ، « يكون قد كف عن الوجود فى الوقت الذى يشار فيه اليه ٠٠ « فالآن » الموجود مخـــالف للآن المشار اليه ، ويمكننا أن ندرك أن الآن هو هذا بعينه ـ أعنى أن يوجد حين لا يعود موجودا » ٠ وهكذا فان الاشارة الى « الآن » هى عملية تتضمن المراحل الآتية :

١ ـ أشير الى « الآن » وأقرر أنه هكذا وعلى هذا النحو ٠٠ « ومع ذلك فانى أشير اليه بوصفه شيئا موجودا » ، واذ أفعل ذلك ، فانى ألغى الحقيقة الأولى وأقرر :

٢ ـ أن « الأ نا » كان موجودا ، وأن هذه هى الحقيقة ٠٠ ولكن ما كان موجودا ، لا يكون موجودا .. وعلى ذلك :

٣ ـ فانى ألغى الحقيقة الثانية ، وأنفى نفى « الآن » وأقرره مرة أخرى على أنه حقيقة ٠٠ غير أن هذا « الآن » ، الذى تسفر عنه العملية بأكملها ، ليس هو « الآن » الذى كان يعنيه الموقف الطبيعى فى المرة الأولى ٠٠ انه لا يكترث بماض أو حاضر ٠٠ انه « الآن » الذى مضى ، والآن الذى هو حاضر ، وما الى ذلك ، وهو فى ذلك كله نفس « الآن » ٠٠ أى أنه ، بعبارة أخرى ، شىء كلى ٠

وهكذا أثبتت التجربة الحسية ذاتها أن مضمونها الحقيقى ليس الجزئى بل الكلى ٠٠ « « ان العملية الجدلية المتضمنة فى اليقين الحسى ليست الا مجـرد تاريخ مسارها ، وتجربتهـا ؛ وما اليقين الحسى ذاته الا هذا التاريخ فحسب ٠ » (٢٠) فالتجربة ذاتهـــا تنتقل الى شـــكل أعلى للمعرفة،هدفه هو الكلى ، واليقين الحسى يتحول الى ادراك حسى.

ويتميز الادراك الحسى Wahrnehmung عن اليقين الحسى بأن « مبدأه » هو الكلية ٠٠ فموضوعات الادراك الحسى أشياء Dinge والأشياء تظل محتفظة بهويتها وسط تغيرات « الآن » وال « هنا » ٠

(١٩) ص ٩٨ ٠
(٢٠) ص ١٠٠ ٠

مثال ذلك أننى أطلق على هذا الشيء الذى أدركه هنا والآن اسم « الملح » .. وفى هذه الحالة لا أشير الى كثرة « الآنات » و » الهنـات » heres التى يتمثل بها لى ، بل الى وحـــدة محددة وســـط تباين « خواصـــه Eigenschaften فأنا أشير الى « شيئية » الشيء ، وأقول أن الملح أبيض ، مكعب الشكل ، وغير ذلك . هذه الخواص فى ذاتها كلية ، مشتركة بين أشياء متعددة .. ويبـــدو أن الشيء ذاته ليس الا « المعية البسيطة » لهذه الخواص ، وهو « وسيطها » العام . ولكنه أكثر من مجرد هـــذه المعية البسيطة .. فخواصـــه ليست اعتباطية يمكن الاستعاضة عنها بغيرها ، بل هى « تستبعد » الخواص الأخرى و « تنفيها » . فاذا كان الملح أبيض مالحا،انه لايمكن أن يكون أسود وحلوا .. وليس الاستبعاد مسألة اعتباطية متعلقة بالتعريف ، بل ان الأمر على عكس ذلك ، اذ أن التعريف يتوقف على المعطيات التى يقدمها الشيء ذاته .. فالملح هو الذى يستبعد وينفى خواص معينة تتناقض مع « كونه ملحـــا » .. وعلى ذلك فليس الشيء«وحدة غير مكترثة بما تكونه ... بل هو وحدة مستبعدة ، طاردة» (٢٢)

وهكذا يبدو الموضوع حتى الآن موضوعا محدد المعالم ، يتعين على الادراك الحسى أن يكتفى بقبوله و « يأخذه لنفسه » سلبيا .. فالادراك الحسى ، كالتجربة الحسية ، يستخلص الحقيقة أولا من الموضوع .. غير أنه ، كالتجربة الحسية أيضا ، يكتشف أن **الذات** نفسها هى التى تؤلف موضوعية الشيء .. ذلك لأن الادراك الحسى حين يحاول تحديد مايكونه الشيء فى حقيقته ، يغرق فى سلسلة من المتناقضات .. فالشيء وحدة وكثرة فى الوقت ذاته .. ولا يمكن تجنب التناقض عن طريق نسـبة كل من هاتين الصفتين الى كل من عاملى الادراك ، بحيث تلحق الوحدة بوعى الذات ، والكثرة بالموضوع .. فهيجل يبين أن هذا لا يؤدى الا الى متناقضات جديدة .. كذلك لا يفيدنا أن نفترض أن الشيء هو فى **واقع الأمر** وحدة وأن الكثرة ناتجة عن علاقته بالأشياء الأخرى (٢٣) . فكل ما تثبته جميع هذه المحاولات التى تبذل للتخلص من التناقض ، هو أن هذا التناقض لا مفر منه ، وهو يكون مضمون الادراك الحسى ذاته .. ان الشيء هو فى ذاته وحدة واختلاف ، أى وحدة فى اختلاف .. ويؤدى تحليل هيجل التالى لهذه العلاقة الى تحديد جديد للكلية .. فالكلى الحقيقى

---

(٢١) ص ١٠٤ .
(٢٢) ص ١٠٨ .
(٢٣) ص ١١٧ ..

ينطــوى على تنوع ، ويحتفظ في الوقت ذاته بنفسه ، بوصفه وحــدة « تستبعد وتطرد » (العناصر الأخرى) فى كل الظروف الجزئية ٠٠ وعلى هذا النحو يتجاوز تحليل الادراك الحسى تلك النقطة التى تم الوصول اليها فى تحليل التجربة الحسية ٠٠ فالكلى الذى يشار اليه الآن على أنه المضمون الحقيقى للمعرفة ، يحمل طابعا مختلفا . . ذلك لأن علاقة الشيء بالأشياء الأخرى لا تقتصر الآن على التحكم فى وحدته ، بل انها تؤسسها، وتصبح هــذه العلاقة ذاتها هى قوام شيئيته ٠٠ مثــال ذلك أن الملح لا يكون على ما هو عليه الا فى علاقته بذوقنا ، وبالطعام الذى يضاف اليه هذا الملح ، وبالسكر ٠٠٠ الخ ٠ صحيح أن الملح ، من حيث هو شيء ، أكثر من مجرد الجمع بين هذه العلاقات ؛ فهو وحدة فى ذاتهــا ولذاتها ، غير أن هذه الوحدة لا توجد الا فى هذه العلاقات ، وهى ليست شيئا « من ورائها » أو خارجها ٠ ان الشيء يصبح نفسه من خلال تقابله مع الأشياء الأخرى ، وهو ، كما يقول هيجل ، وحدة ذاته مع أضدادها، أو الوجود لذاته مع الوجــود لغيره (٢٤) ٠ وبعبــارة أخرى فان نفس « جوهر » الشيء ينبغى أن يستجمع من العلاقة التى يقيمها هو ذاته مع الأشياء الأخرى ٠ غير أن هذا أمر يتجاوز تحقيقه نطاق قدرة الادراك الحسى ؛ فهو عمل **الفهم** (التصورى) ٠

لقد أدى تحليل الادراك الحسى الى اظهار « الوحــــدة فى التنوع » ، أو « الكلى غير المشروط » ، بوصفه الصورة الحقيقية لموضوع المعرفة ، وهو غير مشروط لأن وحــــدة الشيء تؤكد ذاتها على الرغم من كل الشروط المحددة ، ومن خلال هذه الشروط ٠٠ وعندما حاول الادراك الحسى الوصول الى المضمون الحقيقى لموضوعه ، تبين أن « الشيء » وحدة تكون ذاتها فى كثرة من العلاقات المتنوعة مع الأشياء الأخرى ٠ وهنا يدخل هيجل تصور القوة من أجل تفسير الطريقة التى يتماسك بها الشيء بوصفه وحدة تتحكم فى ذاتها ، خلال هذه العملية ، فيقول ان جوهر الشيء لا يمكن أن يفهم الا على أنه قوة .

ويضم تصور القوة فى ذاته كل العناصر التى كان التحليل الفلسفى حتى الآن يجدها مميزة للموضوع الحقيقى للمعرفة ٠٠ فالقوة هى ذاتها علاقة تجمع بين أطراف متميزة ، ولكن كلا منها ليس منفصلا عن الآخر ،

---

(٢٤) ص ١١٩ ٠

وهى ليست عارضة فى كل الظروف ، بل تتحدد بذاتها بالضرورة(٢٥) • ولن نتبع هنا بالتفصيل مناقشة هيجل لهذا التصور ، بل سنقتصر على عرض نتائج هذه المناقشة •

اذا نظرنا الى جوهر الأشياء على أنه قوة ، كنا بذلك نشطر الواقع فعلا الى بعدين •• فنحن نتجاوز الخواص المدركة حسيا للأشياء ، ونصل الى شيء يتجاوزها ، ويقع من ورائها ، نعرفه بأنه هو « الحقيقى » • ذلك لأن القوة ليست كيانا فى عالم الادراك الحسى ، وهى ليست شيئا أو كيفية نستطيع أن نشير اليها ، كالأبيض أو المكعب • بل اننا لا نستطيع أن ندرك الا تأثيرها ، أو التعبير عنها ، ووجودها فى نظرنا ينحصر فى هذا التعبير عنها • فالقوة ليست شيئا مستقلا عن تأثيرها ، بل ان وجودها ينحصر كله فى هذا الكون والفساد ، فاذا كان جوهر الأشياء هو القوة ، لاتضح أن طريقة وجود الاشياء هى طريقة وجود المظهر ؛ ذلك لأن الكائن الذى لا يوجد الا من حيث هو زائل أو عابر ، والذى هو « فى ذاته » وجود خالص ، هو ما نسميه ••• بالمظهر Schein » (٢٦) واللفظ المظهر عند هيجل معنى مزدوج • فهو يعنى أولا ان الشيء يوجد على نحو من شأنه أن يكون وجوده مختلفا عن ماهيته ؛ وهو يعنى ثانيا أن ما يبدو ليس **مجرد** مظهر ، بل هو تعبير عن ماهية لا **توجد** الا **كمظهر** •• أى أن المظهر ، بعبارة أخرى ، ليس لاوجودا ، بل هو مظهر الماهية .

ويؤدى كشف الحقيقة القائلة ان القوة هى جوهر الأشياء ، الى انارة الطريق أمام عملية المعرفة لكى تنفذ الى عالم الماهية •• ذلك لأن عالم التجربة الحسية والادراك الحسى هو عالم الظاهر •• أما عالم الماهية فهو عالم « فوق الحسى » ، يتجاوز عالم الظاهر المتغير الزائل هذا •• ويصف هيجل هذه الرؤية الأولى للماهية بأنها « أول مظهر للعقل ، ومن ثم فهى مظهر ناقص له » ــ وهو ناقص لأن الوعى لايزال يجد حقيقته « فى صورة موضوع ما » ، أى بوصفها شيئا مقابلا للذات ، فعالم الماهية يظهر بوصفه العالم « الباطن » للأشياء •• وهو يظل « بالنسبة الى الوعى مجرد تجاوز محض ، لأن الوعى لا يكون قد وجد ذاته فيه بعد » •

---

(٢٥) انظر « منطق يينا » ، ص ٥٠ : القوة « تجمع فى ذاتها طرفى العلاقة ، الهوية والاختلاف .. والجوهر ، منظورا اليه كقوة ، هو علة في ذاته .. والقوة هى نفس التحدد الذى يجعل من الجوهر هذا الجوهر المحدد ، وفى الوقت ذاته يضعه بوصفه مرتبطا بضده » .

(٢٦) ظاهريات الروح ، ص ١٣٦ .

غير أن الحقيقة لا يمكن أن تظل الى الأبد بعيـدة المنـال عن الذات لو شاء الانسان أن يتخلص من وجود غير حقيقى فى عالم غير حقيقى ٠٠ ومن هنا فان التحليل التالى ينتقل الى مهمة اثبات أن الذات نفسها توجد من وراء مظهر الأشياء ، وأنها تؤلف ماهية الأشياء ذاتها ٠٠ والواقع ان اصرار هيجل على ضرورة التعرف على الذات من وراء مظهر الأشياء انما هو تعبير عن الرغبة الأساسية لدى المثالية فى أن يعمل الانسان على تحوير العالم المغترب الى عالم خاص به ٠٠ ومن هنا فان « ظاهريات الروح » تسلك هذا الطريق نفسـه ، عن طريق المزج بين عالم المعرفة وعالم التـاريخ ، والانتقال من كشف الذات الى مهمة السيطرة على الواقع من خـلال العمل الواعى بذاته ٠

ويؤدى تصور القوة الى الانتقال من الوعى الى الوعى الذاتى، فاذا تصورنا جوهر الاشياء على أنه قوة ، فان ثبات العالم الموضوعى يرتد الى تفاعل بين حركات ٠ غير أن التصور يعنى أكثر من مجرد هذا التفاعل ، فالقوة تمارس قدرة معينة على آثارها ، وتظل على ما هى عليه وسط مظاهـر متباينـة ، وبعبارة أخرى فهى تسلك وفقا « لقانون » كامن ، بحيث أن حقيقة القوة ، كما يعبر عنها هيجل ، هى « قانون القوة » das Gesetz der Kraft (٢٧) ٠ فعالم الماهية ليس ، كما بدا لأول وهلة ، مجرد تفاعل أعمى بين القوى ، وانما هو عالم قوانين ثابتة تتحكم فى صورة العالم المدرك حسيا ٠٠ وعلى حين أن كثرة هذه الصور تبـدو فى البداية كمـا لو كانت تقتضى كثرة مناظرة من القوانين ، فان المزيد من التحليل يبين لنا أن التنوع ليس الا وجها ناقصا للحقيقة ، وأن المعرفة ، اذ تأخذ على عاتقها توحيد القوانين الكثيرة فى قانون واحد مهيمن عليها ، تنجح ، فى هذه المرحلة المبكرة ، فى استجماع الصورة العامة لهذا القانون ٠٠ فالمعرفة بالأشياء تكون مندرجة تحت قانون اذا كانت قد « جمعت كل لحظات مظهرها وحافظت عليهـا » فى ماهيتها الباطنة ، وكانت قادرة على المحافظة على هويتها الأساسية فى علاقاتها بالأشياء جميعا ٠٠ ومن الواجب أن تفهم هوية « الجوهر » هذه ، كما أوضحنا من قبل ، على أنها عمل تختص به « ذات » هى فى أساسهـا عملية « توحيد دائم للأضداد » (٢٨) ٠

لقد كشف التحليل السابق عن أن ماهية الأشياء هى القوة ، وماهية القوة هى القانون ٠٠ على أن القوة ، منـدرجة تحت قانون ، هى ما يميز

---

(٢٧) المرجع نفسه ، ص ١٤٢ ٠

(٢٨) انظر ص ٨٧ من قبل ٠

الذات الواعية بنفسها .. ومن ثم فان ماهية العالم الموضوعى تشير الى وجود الذات الواعية بنفسها ، وتؤدى اليها .. فالفهم لا يجد الا **ذاته** حين يبحث عن ماهية الأشياء من وراء مظهرها .. « من الواضح أنه ، من وراء الستار المزعوم ، الذى يقال انه يخفى العالم الباطن ، لا يوجد شىء يمكن رؤيته ما لم ننتقل **نحن أنفسنا** الى ما وراءه ، لكى يمكننا بذلك أن نرى ما قد يكون هناك من شىء وراءه يمكن رؤيته » (٢٩) . فحقيقة الفهم وعى ذاتى .. وهكذا ينتهى الفصل الأول من « الظاهريات » ، ويبدأ تاريخ الوعى الذاتى .

وقبل أن نتتبع هذا التاريخ ، ينبغى أن نقوم بعملية تقويم للأهمية العامة للفصل الأول .. فمنه يعرف القارىء أنه لا يوجد ، وراء الستار ، شىء فى ذاته مجهول ، بل توجد الذات العارفة .. فالوعى الذاتى هو ماهية الأشياء .. والشائع أن نقول ، فى هذا الصدد ، ان هذه هى الخطوة المؤدية من كانت الى هيجل ، أى من المثالية النقدية الى المثالية المطلقة .. ولكن الاقتصار على هذا القول ينطوى على اغفال للغرض الذى دفع هيجل الى القيام بهذا الانتقال .

ان الأقسام الثلاثة الأولى من « الظاهريات »هى نقد للوضعية ، (٣٠) والأهم من ذلك أنها نقد لعملية التشيوء « reification » . فلنبدأ بهذه الأخيرة . ان هيجل يحاول أن يبين أن الانسان لا يستطيع معرفة الحقيقة الا اذا خرج عن نطاق عالمه المتشىء . ونحن فى هذا الصدد نستعير لفظ «التشيؤ» من النظرية الماركسية ، التى يدل فيها هذا اللفظ على أن العلاقات بين الناس فى العالم الرأسمالى تبدو كأنها علاقات بين أشياء ، أو أن ما يبدو فى العالم الاجتماعى على أنه علاقات بين الأشياء وقوانين « طبيعية » تنظم حركتها هو فى حقيقة الأمر علاقات بين بشر وبين قوى تاريخية .. مثال ذلك أن السلعة تتضمن فى جميع خواصها العلاقات الاجتماعية للعمل ، وأن رأس المال هو القدرة على التحكم في الناس .. الخ .. وبفضل هذا الوضع العكسى ، أصبح العالم مغتربا ، لا يتعرف فيه الانسان على ذاته أو يحققها ، بل تطغى عليه الأشياء والقوانين الجامدة .

---

(٢٩) المرجع نفسه ، ص ١٦٢ .

(٣٠) تستخدم الوضعية بمعنى عام لتدل على فلسفة التجربة اليومية فى « الموقف الطبيعى » .

ولقد اهتدى هيجل الى هذه الحقيقة نفسهـا فى مجال الفلسفة ٠٠ فالموقف الطبيعى common sense والتفكير العلمى التقليدى ينظران الى العالم على أنه مجموع كلى من الأشياء التى توجـد بذاتهـا بدرجات متفاوتة ، ويلتمسان الحقيقة فى موضوعات ينظر اليها على أنها مستقلة عن الذات العارفة ٠٠ وليس هذا مجرد موقف معـرفى ، بل هو يمـاثل فى شموله سلوك الناس العملى ، وهو يؤدى بهم الى قبول الاحسـاس بأنهم لا يكونون آمنين الا بمعرفة الوقائع الموضوعية والتصرف فيهـا ، وكلمـا كانت الفكرة أبعد عن نوازع الذات الحية واهتماماتها وحاجاتها ، أصبحت بذلك أكثر حقيقة ، وهذا ، فى رأى هيجل ، أقوى تشهير بالحقيقة ٠٠ ذلك لأنه لاتوجد فى نهاية المطاف ، أية حقيقة لا تتعلق **أساسا** بالذات الحية ، ولا تكون هى حقيقة الذات ٠٠ والعالم يكون عالما مغتربا غير حقيقى مادام الانسان لا يقضى على موضوعيته الجامدة ويتعرف على نفسه وعلى حيـاته الخاصة « من وراء » الصورة الثابتة للأشياء والقوانين ٠٠ وعندما يكتسب الانسان هذا **الوعى الذاتى** آخر الأمر ، يكون بذلك قد اهتـدى الى الطريق الموصل ، لا الى حقيقة ذاته فحسب ، بل الى حقيقة العـالم أيضـا ٠٠ ومع التعرف يأتى السلوك : فهو يحاول أن يضع هذه الحقيقة موضع التنفيذ **ويجعل** العالم ما هو عليه **أساسا** ، أى يجعله تحقيقا لوعى الانسان الذاتى٠

هذه هى القوة الدافعة التى تتخلل الأقسـام الأولى من « ظاهريات الروح»٠ فالعمل الحقيقى يفترض مقدما المعرفة الحقيقية ، وهذه الأخيرة يهددها قبل كل شىء خطر الادعاء الوضعى ٠٠ فالوضعية ، وهى فلسفـة الموقف الطبيعى ، ترتكز على يقين الوقائع ٠٠ على أنه ، فى عالم لا تمثل فيه الوقائع على الاطلاق ما يمكن وما ينبغى أن يكونه الواقع ، يكون معنى الوضعية ، كمـا يبين هيجل ، هو التخلى عن الامكانات الحقيقية للبشر ، من أجل عالم مزيف غريب ٠٠ فهجوم الوضعى على التصورات الكلية ، على أساس أنها لا يمكن أن ترد الى وقائع مـلاحظة ، يستبعد من مجـال المعرفة كل ما لا يمكن أن يكون واقعة بعد ٠٠ واذ يثبت هيجل أن التجربة الحسية والادراك الحسى ، اللذين تلجأ اليهمـا الوضعيـة ، لا ينطويان فى ذاتهما على الواقعة الجزئية الملاحظة ، بل على شىء كلى ، فانه يفنـد بذلك الوضعية من داخلها تفنيدا نهائيا ٠ وحين يؤكد مرارا وتكرارا أن الكلى يعلو على الجزئى ، فانه يكافح ضد كل رأى يقصر الحقيقة على الجزئى « المعطى » ٠ فالكلى أكثر من الجزئى ٠ وهذا يعنى ، فى المجـال العينى ، أن امـكانات البشر والأشياء لا تستنفد فى الصور والعلاقات المعطاة التى قد يظهرون بها واقعيا ؛ وهو يعنى أن البشر والأشياء هم كل ما كانوا عليه ، وما هم عليه

بالفعل ، ولـكنهم مع ذلك أكثر من هذا كله ٠٠ فحين جعـل هيجـل من الـكلى مقرا للحقيقة ، كان يعبر عن اقتناعه بأن أية صورة جزئية معطاة سواء فى الطبيعة أو فى المجتمع ، لا تتضمن الحقيقة كاملة ٠٠ وفضلا عن ذلك فقد كانت هذه وسيلة للتنـديد بانعزال النـاس عن الأشـياء ، والاعتراف بأن امكاناتهم لا يمكن أن يحتفظ بها الا باعادة التكامل بينهما٠

وحين عالج هيجل موضوع الوعى الذاتى ، استأنف تحليل العلاقة بين الفرد وعالمه ، وهو التحليل الذى بدأه فىمذهب الاخلاق System der Sittlichkeit وفى « فلسـفة الروح فى فترة يينا » (٣١) ، فالانسـان قد تعلم أن وعيه الذاتى يكمن من وراء مظهر الأشياء ٠٠ وهو يشرع الآن فى تحقيق هذه التجربة ، واثبات أنه سيد عالمه ٠٠ وهـكذا يجـد الوعى الذاتى نفسـه فى حالة رغبة Begierde . فالانسان ، وقد تيقظ فيه وعيه الذاتى ، يرغب فى الموضوعات المحيطة به ، ويتملكها ويستخدمها ٠٠ ولـكنه خلال ذلك يشعر بأن الموضوعات ليست هىالغاية الحقيقية لرغبته ، بل ان حاجاته لا يمـكن تحقيقها الا بالتجمـع مع الافراد الآخرين ٠٠ ويقول هيجل : « ان الوعى الذاتى لا يبلغ حالة الرضا الا فى وعى ذاتى آخر . » (٣٢) وهو يفسر معنى هذه العبارة التى تبدو غريبة الى حد ما، المناقشة التى تليها لعلاقة السيد والعبد ٠٠ ويقوم مفهوم العمـل بدور أساسى فى هذه المناقشة التى يبين فيها هيجل أن موضوعات العمل ليست أشياء جامدة ، بل هى تجسدات حية لماهية الانسان ، بحيث أن الانسان فى تعامله مع هذه الموضوعات ، انما يتعامل فى واقع الأمر مع الانسان ٠

ان الفرد لا يستطيع أن يكون ما يكونه الا من خـلال فرد آخر ؛ ووجوده ذاته ينحصر فى « وجوده من أجل آخر » ٠ غير أن العلاقة ليست علاقة تعاون متآلف بين أفراد أحرار بمقدار متسـاو ، يعمـلون من أجـل الصالح العام فى نفس الوقت الذى يسعون فيه الى تحقيق مصالحهم٠٠ بل هى على الأصح « صراع حياة أو موت » ٠ ولا سبيل الى وصول الانسان الى الوعى الذاتى ، أى معرفة امكـاناته وتحقيقهـا بحرية ، الا بالمضى فى المعركة الى النهـاية ٠٠ فحقيقة الوعى الذاتى ليست هى « الانا » ، بل « النحن » ، وهى « الانا الذى هو نحن ، ، والنحن التى هى أنا » ٠ (٣٣)

---

(٣١) أنظر ص ٧٦ ، ٩٤ من قبل ٠
(٣٢) ظاهريات الروح ، ص ١٧٣ ٠
(٣٣) المرجع نفسه ، ص ١٧٤ ٠

ولقد قام ماركس فى عام ١٨٤٤ بتعميق المفاهيم الاساسية لنظريته الخاصة عن طريق القيام بتحليل نقدى « لظاهريات الروح » لهيجل . فوصف « اغتراب » العمل فى ضوء مناقشة هيجل للسيد والعبد .. ولم يكن ماركس قد عرف مراحل فلسفة هيجل السابقة على « الظاهريات » ، ومع ذلك فانه توصل الى الأثر النقدى لتحليل هيجل ، حتى فى ذلك الشكل المخفف الذى سمح للمشكلات الاجتماعية أن تظهر به فى « ظاهريات الروح » . ورأى ماركس أن عظمة هذا العمل تكمن فى أن هيجل تصور « الخلق الذاتى » للانسان (أى خلق نظام اجتماعى معقول عن طريق سلوك الانسان الحر) على أنه عملية «التشيؤ» و «سلبها» ، أى أنه بالاختصار توصل الى « طبيعة العمل » ، ونظر الى الانسان على أنه « نتيجة عمله (٣٤) . ويشير ماركس الى بصيرة هيجل النفاذة ، التى كشفت له عن أن السيادة والعبودية تنتج بالضرورة من علاقات معينة ، هى بدورها علاقات فى عالم « متشىء » . وهكذا فان علاقة السيد بالعبد ليست أزلية ولا طبيعية ، بل ترجع جذورها الى شكل محدد من أشكال العمل ، والى علاقة الانسان بنواتج عمله .

والواقع أن تحليل هيجل يبدأ « بتجربة » ، هى أن العالم الذى يتعين على الوعى الذاتى أن يثبت نفسه فيه ، مشطور الى مجالين متصارعين، فى أحدهما يكون الانسان مقيدا بعمله بحيث يتحكم هذا العمل فى حياته بأسرها ، وفى الآخر يتملك الانسان عمل شخص آخر ويستحوذ عليه ، ويصبح سيدا بفضل نفس حقيقة التملك والاستحواذ هذه .. ويصف هيجل هذا الأخير بأنه السيد ، والأول بأنه العبد .. (٣٥) فالعبد ليس انسانا تصادف أن اشتغل بالعمل ، بل هو فى أساسه عامل ، وعمله هو وجوده .. فهو يعمل بأشياء لا تنتمى اليه ، بل الى غيره .. وهو لا يستطيع أن يفصل حياته عن هذه الأشياء ، فهى تكون « القيد الذى لا يستطيع أن يفلت منه . » (٣٦) وهو واقع وقوعا تاما تحت رحمة ذلك الذى يملك هذه الأشياء .. وينبغى أن يلاحظ أن اعتماد الانسان على الانسان ، تبعا لهذا العرض ، ليس حالة شخصية ، ولا ترجع جذوره الى أحوال شخصية أو طبيعية (أى الى انحطاط الشخص أو ضعفه أو غير ذلك) ،

---

(٣٤) « المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز » ، الجزء الاول ، المجلد الثالث . برلين ١٩٣٢ . ص ١٢ .

(٣٥) ظاهريات الروح ، ص ١٨٢ .

(٣٦) الموضع نفسه .

بل هو أمر « تتوسط فيه » الأشياء ٠٠ وبعبارة أخرى فهو نتيجة علاقة الانسان بنواتج عمله ٠٠ فالعمل يقيد العامل بالموضـــوعات على نحو يجعل وعيه ذاته لا يوجد الا « على شكل الأشياء وهيئتها » ٠٠ فهو يصبح شيئا ينحصر وجوده ذاته في كونه مستخدما ٠٠ أى أن وجود العامل هو « وجود من أجل آخر » ٠ (٣٧)

على أن العمل هو فى الوقت ذاته الأداة التى تغير من هذه العلاقة.. ففعل العامل لا يختفى حين تظهر نواتج عمله ، بل يحتفظ به فيهـا ٠٠ والأشياء التى يشكلها العمل ويضفى عليها صورتها تملأ العالم الاجتماعى للانسان ، وتقوم فيه بوظيفة موضوعات العمل ٠٠ ويتعلم العامل أن عمله هو الذى يبقى على هذا العالم ، وهو يرى نفسه ويتعرف عليها فى الأشياء المحيطة به ٠٠ وعندئذ يصبح وعيه « متخرجا » (externalized) فى عمله ، و «ينتقل الى حالة الدوام» . وهكذا فان الوجود المستقل يصبح ، فى نظر الانسان الذى « يكدح ويخدم » ، هو هذا الانسان ذاته (٣٨) .. ولا تعود موضوعات عمله أشياء جامدة تجعله مقيدا بأغلال أناس آخرين ، بل تصبح نواتج لعمله الخاص ، وتغدو بهذا الوصف جزءا لا يتجزأ من وجوده الخاص .. واذا كان ناتج عمله قد تموضـع ، فان ذلك لا يجعل من هذا الناتج « شيئا غير الوعى الذى يشكل الشىء عن طريق العمل ؛ ذلك لأن هذه الصورة ذاتها هى وجوده الذاتى الخالص ، الذى يصـــبح متحققا بالفعل فيها . » (٣٩)

ولا تؤدى عملية العمل الى خلق الوعى الذاتى فى العامل وحده ، بل تخلقه فى السيد بدوره ٠٠ ذلك لأن أساس تعريف السيادة هو أن السيد يتحكم فى الاشياء التى يريدها دون أن يشتغل فى سبيلها (٤٠)٠٠ وهو يشبع هذا النوع من الحاجة عن طريق جعل شخص آخر ، غيره هو ذاته ، يعمل ، ومتعته تتوقف على تحرره هو ذاته من العمل ٠ فالعامل الذى يتحكم هو فيه ، يقدم اليه الموضوعات التى يريدها فى صـورة مكتملة ، جاهزة لكى يستمتع بها ، وعلى هذا النحو فان العامل يحمى السيد من الاضطرار الى مواجهة « الوجه السلبى » للأشياء ، أعنى ذلك الوجه الذى تصبح فيه أغلالا تقيد الانسان ، ويتلقى السيد كل الأشياء على أنها نواتج

---

(٣٧) المرجع نفسه ، ص ١٨١ .
(٣٨) ص ١٨٦ ٠
(٣٩) ص ١٨٧ ٠
(٤٠) ص ١٨٢ ٠

للعمل ، لا على أنها موضوعات جامدة ، بل على أنها أشياء تحمل طابع الذات التى اشتغلت من أجل انتاجها • وعندما يتعامل السيد مع هذه الأشياء على أنها ملكه الخاص ، فهو فى الواقع يتعامل مع وعى ذاتى آخر ، هو وعى العامل ، أى الموجود الذى يصل من خلاله الى اشباع حاجته •• وعلى هذا النحو يجد السيد أنه ليس « موجودا من أجل ذاته » يتصف بالاستقلال ، بل هو أساسا يعتمد على وجود آخر ، أى على جهد ذلك الذى يعمل من أجله •

والى هذا الحد كان هيجل يعرض علاقة السيد بالعبد بوصفها علاقة يعترف كل من طرفيها بأن ماهيته تكمن فى الآخر ، ولا يبلغ حقيقته الا من خلال الآخر • وهكذا يختفى الآن التضاد بين الذات والموضوع ، وهو التضاد الذى كان يتحكم فى أشكال الروح التى وصفت من قبل • فالموضوع ، كما يشكله العمل البشرى ويصقله ، هو فى واقع الأمر تعبير موضوعى عن ذات واعية بنفسها • « والشيئية ، التى تلقت شكلها وصورتها بالعمل ، ليست أى جوهر سوى الوعى • وعلى هذا النحو يكون لدينا شكل جديد للوعى الذاتى • فلدينا الآن وعى •• **يفكر** ، او هو وعى ذاتى حر • » (٤١) ولكن لماذا يسوى هيجل على هذا النحو المفاجىء بين الوعى الذاتى الحر وبين الوعى الذى يفكر ؟ ان هيجل ينتقل الى تعريف للتفكير يجيب عن هذا السؤال من خلال المفاهيم الأساسية لفلسفته. فهو يقول ان الذات التى تفكر ليست هى « الأنا » المجرد ، بل هى الوعى الذى يعرف أنه « جوهر » العالم • أو بعبارة أخرى فالتفكير ينحصر فى معرفة أن العالم الموضوعى هو فى حقيقته عالم ذاتى ، وأنه هو تموضع الذات •• والذات التى تفكر بحق تفهم العالم على أنه « عالمها » • وكل شىء فى هذا العالم لا تكون له صورته الحقة الا بوصفه موضوعا « مفهوما » ، أى جزءا لا يتجزأ من تطور وعى ذاتى حر • ولا بد أن تتحرر الموضوعات التى تؤلف عالم الانسان فى مجموعها من « تضادها » مع الوعى ، ويجب أن تستوعب على النحو الذى يساعد على نمو هذا الوعى •

ويصف هيجل التفكير من خلال نوع محدد من انواع الوجود • « ففى التفكير أكون حرا لأنى لست آخر ، بل أظل ببساطة في اتصال بذاتى فحسب ، ويكون الموضوع هو وجودى لذاتى فى وحدة لا تنقسم ، وتكون

---

(٤١) ص ١٩٠ •
(٤٢) ص ١٩١ •

عملية الفهم التى أقوم بها عملية تدور داخل ذاتى » . (٤٢) هذا التفسير للحرية يبين أن هيجل يربط هذا المفهوم الأساسى بالمبدأ السائد فى شكل معين للمجتمع .. فهو يقول ان الحر هو من يظل ، فى علاقته بالآخرين، مع نفسه فحسب ، ومن يحتفظ بوجوده كأنه ملكه الخاص الذى لا ينازعه عليه أحد .. فالحرية اكتفاء ذاتى ، واستقلال عن كل ما هو خارجى ، وهى حالة تتملك فيها الذات لنفسها كل خارجية externality . ويبدو أن مخاوف المجتمع القائم على المنافسة ، ومشاعر القلق التى تنتابه ـ أعنى خوف الفرد من فقدان ذاته ، وحرصه على الاحتفاظ بما يملك وتأمينه ، هى الدافع الى أخذه بفكرة الحرية هذه . وهذا هو ما أدى بهيجل الى أن يعطى المكانة الأولى « لعنصر الفكر » .

والحق أنه اذا لم تكن الحرية تنحصر الا فى الاكتفاء الذاتى التام ، واذا كان كل شىء ليس ملكى كلية ، أو ليس ذاتى ، يقيد حريتى ، فعندئذ لا يمكن ان تتحقق الحرية الا فى التفكير .. ومن ثم ينبغى أن نتوقع أن ينظر هيجل الى الرواقية على أنها الشكل التاريخى للحرية الواعية بذاتها.. فيبدو أن طريقة الحياة الرواقية قد تغلبت على كل القيود التى تنشأ فى الطبيعة والمجتمع .. « ان ماهية هذا الوعى هى أن يكون حرا ، على العرش وكذلك فى الأصفاد ، من خلال كل ألوان الاعتماد التى تلحق بوجوده الفردى .. » (٤٣) وهكذا يكون الانسان حرا لأنه « ينسحب دواما من حركة الوجود ، ومن الفعل فضلا عن الانفعال ، الى الماهوية essentiality المجردة للفكر » .

على أن هيجل ينتقل الى القول انهذه ليست هى الحرية الحقيقية، وما هى الا المقابل العكسى « لعصر من الخوف والعبودية الشاملة ».. وبذلك ينبذ هذا الشكل الزائف للحرية ، ويصحح عبارته التى اقتبسناها من قبل .. « ان الحرية فى الفكر لا تتخذ حقيقة لها الا من الفكر الخالص ، ولكن هذا يفتقر الى الامتلاء العينى للحياة ، ومن ثم فهذه لا تعدو أن تكون فكرة الحرية فحسب ، لا الحرية ذاتها . » (٤٤) وتدل الأقسام التى خصصها للرواقية ، والتى ظهرت فيها هذه العبارات ، على تصارع العناصر المتعارضة فى فلسفته .. فهو قد أثبت أن الحرية ترتكز على عنصر الفكر ، وهو الآن يؤكد ضرورة التقدم من الحرية فى الفكر الى « الحية » . وهو يذكر أن حرية الوعى الذاتى

---

(٤٣) ص ١٩٣ .
(٤٤) ص ١٩٣ .

واستقلاله ليست بالتالى الا مرحلة عابرة فى تطور الذهن نحو الحرية الحقيقية .. وهذا البعد الجديد يتم بلوغه عندما يتخلى الانسان عن حرية الفكر المجردة ، ويدخل العالم وهو على وعى تام بأن هذا العالم « عالمه » . وهكذا فان « الموقف السلبى السابق « للوعى الذاتى تجاه الواقع » يتحول الى موقف ايجابى . » فلقد كان هذا الوعى حتى الآن يقصر اهتمامه على استقلاله وحريته الخاصة ، وكان يسعى الى الاحتفاظ بنفسه « لنفسه » ، على حساب العالم أو حقيقته الخاصة .. » (٤٥) أما الآن فهو « يكتشف العالم على أنه عالمه الجديد والحقيقى ، الذى يصبح ذا أهمية له بفضل ما يتصف به من دوام » . وتتصور الذات العالم على أنه «حضورها» الخاص وحقيقتها الخاصة ، فهى على ثقة من أنها لن تجد فيه الا نفسها . » (٤٦)

هذا المسار هو مسار التاريخ ذاته . فالذات الواعية بنفسها لا تصل الى هذه الحرية فى صورة « الأنا » ، بل فى صورة النحن ، أعنى النحن المجتمعة التى ظهرت لأول مرة بوصفها نتيجة للصراع بين السيد والعبد . أما الحقيقة التاريخية لهذه النحن « فتتحقق فعليا فى حياة أمة. »(٤٧)

ولقد أوضحنا المسار التالى للذهن فى الصفحات الأولى من هذا الفصل . وفى نهاية الطريق ، يبدو أن الفكر الخالص يلتهم الحرية الحية مرة أخرى : فعالم « المعرفة المطلقة » يعتلى العرش فوق الصراع التاريخى الذى اختتم عندما صفيت الثورة الفرنسية .. وينتصر اليقين الذاتى للفلسفة التى تضم العالم وتفهمه ، على الفعل العملى الذى يغير هذا العالم .. وسوف نرى فيما بعد ان كان هذا الحل هو الكلمة الاخيرة لهيجل فى هذا الصدد .

وفى كتاب « علم المنطق » يقدم الينا هيجل أسس المعرفة المطلقة التى عرضها علينا كتاب « ظاهريات الروح » بوصفها حقيقة العالم .. والى هذا الكتاب سننتقل الآن .

---

(٤٥) ص ٢٢٣ .
(٤٦) الموضع نفسه .
(٤٧) ص ٣٤١ .

الفصل الخامس

علم المنطق

(١٨١٢ - ١٨١٦)

أكد الكثيرون الاختلاف الواضح بين منطق هيجل والمنطق التقليدى بقولهم ان هيجل قد استعاض عن المنطق الصورى بمنطق مادى ، ونبـــذ التفرقة الشائعة بين مقولات الفكر وصوره وبين مضمونهـــا ٠٠ فالمنطق التقليدى كان ينظر الى هذه المقولات والصور على أنها صحيحة اذا كانت قد تكونت بطريقة سليمة ، وكان استخدامها متفقا مع القوانين النهائيـــة للفكر وقواعد القيـــاس ـ أيا كان المضمون الذى تطبق عليه ٠ أما هيجل فقد ذهب ، على عكس ذلك ، الى أن مضمون المقولات يحدد شكلها ، فضلا عن صحتها ٠٠ « ولكن طبيعة المضمون ،وطبيعته وحدها ، هى التى تحيـــا وتتقدم فى المعرفة الفلسفية ، وفى الوقت ذاته فان الانعكاس البـــاطن للمضمون هو الذى يضع تحديداته وينشئها ٠ » (١) فمقولات الفكر وأحواله تستمد من مسار الواقع الذى تنتمى اليه ، وصورتها تتحدد ببنيان هذا المسار ٠

وفى هذا الصدد ذاته يظهر الزعم الذى يردده الكثيرون ، والقائل ان منطق هيجل كان جديدا ٠٠ اذ يفترض أن الجدة تكمن فى استخدامه المقولات للتعبير عن دينامية الواقع ، ولكن هذه النظرة الدينامية لم تكن ، فى حقيقة الأمر ، تجديدا هيجليا ٠ فنحن نجدها فى فلسفة أرسطو ، حيث تفسر كل أشكال الوجود بأنها صور وأنواع للحركة ، ولقد حاول أرسطو وضع صيغ فلسفية دقيقة من خلال فكرة الدينامية ، وكل ما فعله هيجل هو أنه

---

(١) علم المنطق ، ترجمة W.H. Johnston and L.G. Struthers الناشر : ماكميلان، نيويورك ١٩٢٩ ، المجلد الاول ، ص ٣٦ ٠

أعاد تفسير المقولات الأساسية لكتاب « الميتافيزيقا » لأرسطو ، دون أن يخترع مقولات جديدة .

وينبغي أن نلاحظ ، فضلا عن ذلك ، أنه قد ظهرت في الفلسفة الألمانية قبيل هيجل فلسفة دينامية . . فقد حول «كانت» الصور السكونية للواقع المعطى الى مجموعة معقدة من تركيبات «الوعي الترنسندنتالي»، على حين أن فيشته حاول أن يرد «المعطى» الى فعل تلقائي للأنا . فلم يكن هيجل اذن هو الذي اكتشف دينامية الواقع ، ولا كان أول من لاءم بين المقولات الفلسفية وبين هذه العملية . ولكن ما اكتشفه واستخدمه فعلا كان شكلا محددا للدينامية . وعلى هذه الحقيقة ترتكز جدة منطقه وأهميته في نهاية المطاف . فقد أراد للمنطق الفلسفي الذي وضعه أن يعكس المسار الفعلي للواقع ، ويقدم له تصويرا وافيا .

وحين نصل الى « علم المنطق » ، فاننا نبلغ المستوى النهائي لجهود هيجل الفلسفية . ومنذ هذا الكتاب ، يظل البناء الأساسي لمذهبه ، وتصوراته الأساسية ، دون تغيير ، ولذلك فقد يكون من المفيد أن نقدم عرضا موجزا لهذا البناء وهذه التصورات ، على النحو الذي عرضها به هيجل في تصديرات كتاب « علم المنطق » ومقدمته .

ان الباحثين لم ينتبهوا انتباها كافيا الى أن هيجل ذاته يقدم الينا منطقه بوصفه أداة نقدية قبل كل شيء .. فهو أولا ناقد للرأي القائل ان « مادة المعرفة توجد في ذاتها ولذاتها على هيئة عالم تام بمعزل عن التفكير »، أو أنها توجد بوصفها « شيئا في ذاته ، كاملا وتاما ، شيئا يستطيع ، فيما يتعلق بواقعيته ، أن يستغني عن الفكر استغناء تماما ».(٢) ولقد سبق أن بين هيجل في كتاباته الأولى أن هجومه على الفصل التقليدي بين الفكر والواقع يتجاوز بكثير نطاق النقد الابستمولوجي البحت .. فمثل هذه الثنائية في رأيه تعني الامتثال للعالم كما هو ، وانسحاب الفكر من أداء مهمته الرفيعة ، مهمة بعث التوافق بين نظام الواقع الموجود وبين الحقيقة .. فالفصل بين الفكر والوجود يعني أن الفكر قد تراجع أمام هجوم الموقف الطبيعي common sense .. فاذا ما شئنا بلوغ الحقيقة ، فلا بد من أن نتخلص تخلصا تاما من تأثير الموقف الطبيعي ، ومعه مقولات المنطق التقليدي، التي هي ، في نهاية الأمر ، المقولات الفلسفية للموقف الطبيعي،

---

(٢) المرجع نفسه ، المجلد الاول ، ص ٥٤ .

وهى المقولات التى تثبت واقعا زائفا وتعمل على الابقاء عليه . وعلى عاتق المنطق الجدلى تقع مهمة التخلص من قبضة الموقف الطبيعى . ويردد هيجل مرارا وتكرارا أن الجدل يتسم بهذا الطابع « السلبى » . فالسلبى «يشكل طابع العقل الجدلى » (٣) ، والخطوة الأولى « نحو التصور الحقيقى للعقل » هى « خطوة سلبية » (٤) ؛ فالسلبى « هو قوام العملية الجدلية الأصيلة»(٥) فى كل هذه الاستعمالات نجد لفظ « السلبى » يدل على شيئين مختلفين : فهو يدل أولا على سلب مقولات الموقف الطبيعى السكونية الثابتة ، ويدل ثانيا على الطابع السلبى ، وبالتالى الزائف ، للعالم الذى تشير اليه هذه المقولات . وكما لاحظنا من قبل ، فان السلبية واضحة فى مسار الواقع ذاته، بحيث أن أى شىء موجود لا يكون صحيحا فى صورته الراهنة .. فلا بد لكل شىء منفرد من أن يتطور الى أوضاع وأشكال جديدة اذا شـــاء أن يحقق امكاناته .

واذن فوجود الأشياء سلبى فى أساسه ، وكل الأشياء توجد بمعزل عن حقيقتها ، وفى حالة افتقار اليها . وحركتها الفعلية ، التى تسترشد بامكاناتها الكامنة ، هى مسيرتها المتقدمة نحو هذه الحقيقة. على أن مسار التقدم هذا ليس مباشرا مستقيما . فالسلب الذى ينطوى عليه كل شىء يتحكم فى وجوده ذاته ، والجزء المادى من حقيقة أى شىء يتألف مما لا يكونه هذا الشىء ، ومما يستبعده وينفيه بوصفه ضدا له .. « ان الشىء الوحيد الذى **يضمن التقدم العلمى** .. هو معرفة القاعدة المنطقية القائلة ان السلب هو ايجاب بقدر ما هو سلب ، أو أن ما هو مناقض لذاته لا يتحول الى العدم والى اللاوجود المجرد ، بل انه لا يتحول أساسا الا الى سلب مضمونه **الجزئى الخاص** .. » (٦) .

ان التناقض ، أو صورته العينية التى نناقشها ، وهى التضاد ، لايحل محل الهوية الفعلية للشىء ، بل ينتج هذه الهوية على شكل عملية تتكشف فيها امكانات الاشياء ، وقانون الهوية الذى يسترشد به المنطق التقليدى ينطوى ضمنا على ما يسمى بقانون التناقض . ذلك لأن أ لا تساوى أ الا بقدر ماتكون فى تضاد مع لا ـ أ ، أى أن هوية أ تنتج عن التناقض وتتضمنه

---

(٣) ص ٣٦ .
(٤) ص ٥٦ .
(٥) ص ٦٦ .
(٦) ص ٦٤ ـ ٥ .

.. ويرى هيجل أن أ لا تناقص لا ــ أ خارجية ، بل لا ــ أ تنتمى الى صميم هوية أ ، وبعبارة أخرى فان أ مناقضة لذاتها .

وبفضل السلبية التى تنتمى الى طبيعة كل شيء ، يرتبط كل شيء بضده . فلكى يكون ما هو عليه حقيقة ، لا بد له أن يصبح ماليس هو .. واذن فالقول ان كل شيء يناقض ذاتهيعنى القول ان ماهيته تناقض حالة وجوده المعطاة . فطبيعته الحقة ، التى هى فى نهاية المطاف ماهيته ،تدفعه الى « تخطى » حالة الوجود التى يجد نفسه فيها ، والانتقال الى حالة اخرى . ولا يقتصر الأمر على ذلك ، بل انه ينبغى أن يتخطى حدود خصوصيته ذاتها ، ويضع ذاته فى علاقة كلية مع الاشياء الأخرى .. فالكائن البشرى مثلا لا يجد هويته الحقة الا فى تلك العلاقات التى هى بالفعل سلب لخصوصيته المنعزلة ــ أعنى فى عضوية جماعة أو طبقة اجتماعية تتحكم مؤسساتها وتنظيمها وقيمها فى فرديته ذاتها .. وحقيقة الفرد تتجاوز خصوصيته وتهتدى الى مجموعة كاملة من العلاقات المتعارضة التى تتحقق فيها فرديته ، وهكذا نصل مرة اخرى الى الكلى بوصفه الصورة الحقيقية للواقع .

والصورة المنطقية للكلى هى المفهوم notion . ويقول هيجل ان حقيقة الأشياء وماهيتها تحيا فى مفهومها ، وتلك عبارة قديمة قدم الفلسفة ذاتها ، بل انها تغلغلت فى اللغة الشعبية ذاتها . فنحن نقول اننا نعرف حقيقة الأشياء وندركها فى أفكارنا عنها . والمفهوم هو الفكرة التى تعبر عن ماهيتها ، مميزة عن التنوع والتباين السائد فى وجودها الظاهرى . وقد استخلص هيجل نتيجة هذا الرأى .. « فعندما يكون قصدنا هو التحدث عن الاشياء ، نطلق على طبيعتها أو ماهيتها اسم تصورها» ، ولكنا نذهب في الوقت ذاته الى أن التصور«لا يوجد الا بالنسبة الى الفكر.»(٧) ذلك لان التصور ، على ما يقال ، كلى ، على حين أن كل ما يوجد جزئى .. وهكذا فان التصور هو « مجرد » تصور ، وحقيقته مجرد فكرة . وفى مقابل هذا الراى ، يبين هيجل أن الكلى **لا يوجد** فحسب ، بل ان له بالفعلحقيقة اكثر مما للجزئى .. فهناك **بالفعل** حقيقة كلية كالانسان أو الحيوان،وهذا الكلى هو فى الواقع أساس وجود كل انسان أو حيوان فردى .. « ان كل فرد بشرى ، وان كان فريدا الى حد لامتناه ، لا يكون كذلك الا **لأنه** ينتمى الى فئة الانسان ، وكل حيوان لا يكون كذلك الا لأنه ينتمى الى فئة الحيوان

(٧) ص ٤٤ .

•• فكونه انسانا أو كونه حيوانا هو الشرط الضرورى الذى لا غنى عنه لفرديتهما •» (٨) ولو شئنا الدقة لقلنا ان العمليات البيولوجية والنفسية للفرد الانسانى والحيوانى ليست عملياتهما ، بل هى عمليات النوع أو الفئة التى ينتميان اليها • وعندما يقول هيجل ان كل فرد بشرى هو انسان أولا ، يعنى أن أعلى امكاناته ، ووجوده الحقيقى ، يتركز فى كونه انسانا ، ومن ثم فان أفعال كل فرد خاص أو جماعة معينة ، وقيمهما وأهدافهما ، ينبغى أن تقاس على أساس ما يستطيع الانسان ، وما ينبغى عليه ، أن يفعله •

وتتضح الأهمية العينية لهذه الفكرة اذا ما قارناها بالايديولوجية التسلطية الحديثة ، التى تنكر فيها حقيقة الكلى ، وذلك من أجل اخضاع الفرد على نحو أفضل للمصالح الخاصة لجماعات معينة تدعى لنفسها وظيفة الكلى . والحق انه لو لم يكن الفرد الا فردا فحسب ، لما كان هناك مهرب ممكن من القوى المادية والاجتماعية العمياء التى تطغى على حياته ، أعنى مهربا الى تنظيم اجتماعى أعلى وأعقل . فلو لم يكن الا عضوا فى طبقة أو جنس أو أمة معينة ، لما استطاعت مطالبه أن تتجاوز الجماعة الخاصة التى ينتمى اليها ، ولكان عليه أن يكتفى بقبول معاييرها . غير أن هيجل يرى أنه لا توجد خصوصية ، أيا كانت ، تستطيع أن تشرع للانسان الفرد ، فهذا حق نهائى يحتفظ به الكلى ذاته لنفسه •

ويعمل المفهوم على الاحتفاظ بمضمون الكلى . فاذا لم يكن الكلى تجريدا فحسب ، بل كان أيضا واقعا ، فعندئذ يكون المفهوم دالا على هذا الواقع . كذلك فان تكوين المفهوم ليس فعلا ذهنيا اعتباطيا ، وانما هو شىء يساير الحركة الفعلية للواقع . ان تكوين الكلى هو فى نهاية المطاف عملية تاريخية ، والكلى عامل تاريخى • وسوف نرى فيما بعد ، فى «فلسفة التاريخ» عند هيجل ، أن التطور التاريخى من العالم الشرقى القديم الى العالم الحديث يتصور على أنه تطور يجعل فيه الانسان نفسه الموضوع الفعلى للعملية التاريخية • فعن طريق سلب الانسان لكل شكل تاريخى للوجود يغدو قيدا على امكاناته ، يحصل الانسان لنفسه أخيرا على الوعى الذاتى للحرية •• ويتضمن المفهوم الجدلى للانسان هذه العملية المادية ويشتمل عليها ، ومن ثم فان هذا المفهوم لا يمكن أن يدرج ضمن قضية واحدة أو سلسلة

---

(٨) ص ٤٥ •

من القضايا تدعى أنها تعرف ماهية الانسان وفقا لقانون الهوية التقليدى . بل ان مثل هذا التعريف يقتضى نسقا كاملا من القضايا التى تعكس التطور الفعلى للبشرية . وسوف تظهر ماهية الانسان ، فى مختلف أجزاء هـــذا النسق ، على أشكال مختلفة ، بل متناقضة ، ولن تكون الحقيقة شكلا معينا من هذه الأشكال ، بل هى كلية الانسان وتطوره العينى .

وبعد أن عرضنا الخطوط العامة للجدل فى جانبه السلبى ، ننتقل الى جانبه الايجابى ، فنجد أن قوامه هو تشكيله للكلى من خلال سلب الجزئى ، وتكوينه للمفهوم . فمفهوم الشىء هو «الكلى الكامن فيه» (٩) ، وهو كامن لأن الكلى يتضمن الامكانات الحقيقية للشىء ويجمع بينها .. والتفكير الجدلى «ايجابى لأنه هو مصدر الكلى الذى يندرج فيه الجزئى.» (١٠) وهكذا فان عملية القضاء على الثبات الذى يضفيه الموقف الطبيعى على العالم ، تؤدى الى تكوين «الكلى الذى هو فى ذاته عينى» ، وهو عينى لأنه لا يوجد فى خارج الجزئى ، بل انه لا يحقق ذاته الا فى الجزئى وبه ، أو على الاصح فى المجموع الكلى للجزئيات .

ولقد اتخذنا من الانسان مثلا للتكوين الجدلى للكلى ، غير أن هيجـل يبرهن على نفس العملية بالنسبة الى كل الكيانات الموجودة فى العـــالم الموضوعى والذاتى ، ويقوم كتاب «علم المنطق» بمعالجة البناء الانطولوجى الذى تتسم به هذه الكيانات ، لا بالبحث فى وجودها الفردى العينى، ولهذا السبب اتسمت العملية الجدلية فى «المنطق» بصورة عامة ومجردة الى أبعد حد . ولقد سبق لنا أن ناقشنا هذه العملية فى الفصل الخاص «بمنطق يينا» . (١١) فعملية الفكر تبدأ بمحاولة ادراك البناء الموضوعى **للوجود** being . وفى خلال التحليل ، ينحل هذا البناء الى كثرة من « الأشياء » والكيفيات والكميات المعتمدة بعضها على بعض اعتمادا متبادلا .. فاذا ما مضى الفكر فى تحليله أبعد من ذلك ، اكتشف أن هذه الأخـيرة تؤلف كلا من العلاقات المتضادة ، التى تحكمها القوة الخلاقة للتناقض . هذه العلاقات تبدو على أنها **ماهية الوجود** ، وعلى ذلك فان الماهية تظهر بوصفها العملية التى تنفى كل أشكال ثابتة محددة للوجود ، وتنفى أيضـا تصورات المنطق التقليدى التى تعبر عن هذه الأشكال. والواقع أن المقولات

---

(٩) ص ٤٥ .

(١٠) ص ٣٦ .

(١١) انظر ص (٦٢) وما يليها من قبل .

التى يستخدمها هيجل للكشف عن هذه الماهية تنظر الى البناء الفعلى للوجود على أنه توحيد للأضداد يقتضى تفسيرا للواقع من خلال « الذات » • وهكذا يتحول منطق الموضوعية الى منطق للذاتية هو «المفهوم» الحقيقى للواقع •

وتظهر فى العرض الذى يقدمه هيجل معان متعددة للفظ المفهوم :

١ ــ فالمفهوم هو « ماهية » الأشياء و « طبيعتها » ، أى « ما يعرف بالفكر في الأشياء وعنها» و «ما هو حقيقى فيها بحق» (١٢) . هذا المعنى ينطوى على القول بكثرة من المفـاهيم تناظر كثرة الأشياء التى تدل عليها هذه المفاهيم •

٢ ــ يدل المفهوم على التركيب العقلى للوجود ، وعلى العالم بوصفه عقلا ، أو «لوجوس» • وبهذا المعنى يكون المفهوم «واحدا» ، وهو الأساس الضرورى والمضمون الفعلى « للمنطق » (١٣) •

٣ ــ المفهوم فى صورته الحقيقية هو « الذاتى الحر ، المستقل ، المتحكم فى ذاته ، أو هو على الأصح الذات نفسها » (١٤) . وهذا المعنى للفظ هو الذى يعنيه هيجل حين يقول « ان طابع الذات يجب أن يحتفظ به صراحة للمفهوم » (١٥) •

يبدأ كتاب « علم المنطق » بالعرض المشهور للتفاعل والتقابل بين الوجود والعدم •• فهذا الكتاب ، على خلاف « ظاهريات الروح » ، لا يبدأ بمعطيات الموقف الطبيعى ، بل بنفس التصور الفلسفى الذى اختتمت به « الظاهريات » • فالتفكير ، فى سعيه الى الحقيقة من وراء الوقائع ، يبحث عن قاعدة مستقرة توجه مسيرته ، وعن قانون كلى وضرورى وسط الصيرورة والتنوع اللانهائيين للأشياء • فاذا شاء هذا الكلى أن يكون بحق بداية كل التعينات التالية وأساسها ، كان عليه ألا يكون هو ذاته متعينا ، اذ أنـه لو كان متعينا لما كان أولا ولا بداية . . أما السبب فى انه لا يمكن أن يكون متعينا اذا شاء أن يكون بداية ، فيرجع الى أن كل شىء متعين يعتمد على ما يعينه ، ومن ثم فهو ليس سابقا له •

وأول كلى غـــير متعين يضــــعه هيجل هـــو الوجـــود being انه مشترك بين الأشياء جميعا (اذ أن الأشياء جميعا هى وجود) ، ومن ثم

---

(١٢) ص ٥٥ .   (١٣) ص ٤٨ .

(١٤) ص ٧٥ .   (١٥) ص ٧٢ .

فهو أشد الكيانات فى العالم كلية ‥ انه لا يتسم بأية تعينات ، بل هو وجود خالص ولا شيء غيره .

وهكذا فان كتاب « المنطق » يبدأ ، كما بدأت الفلسفة الغربية بأسرها ، بتصور الوجود ‥ وكان السؤال : ما الوجود ؟ يبحث عما يجمع كل الأشياء فى التجربة ويجعلها على ما هى عليه ‥ وتصور الوجود يفترض مقدما التمييز بين الوجود المتعين (أعنى شيئا ما ، أو شيئا موجودا Seiendes) والوجود بما هو كذلك (أو الكينونة) Sein دون تعينات . (١٦) واللغة اليومية تميز الوجود (أو الكينونة) من الوجود المتعين فى كل ضروب الحكم ‥ فنحن نقول ان الزهرة (تكون) نباتا ، وأنه (يكون) غيورا ، وأن الحكم (يكون) صحيحا ، وأن الله يكون أو يوجد ‥ والرابطة « يكون » تدل على الوجود أو الكينونة ، ولكنه وجود مختلف تماما عن الوجود المتعين ‥ فلفظ « يكون » لا يشير الى أى شيء فعلى يمكن أن يتخذ موضوعا لقضية محددة ، اذ أننا حين نحدد الوجود على أنه هذا الشيء أو ذاك ، يتعين علينا أن نستخدم نفس لفظ « يكون » الذى نحاول تعريفه ، وهو أمر واضح الاستحالة . ونحن لا نستطيع تعريف الوجود بأنه شيء ما لأن الوجود هو محمول كل شيء . وبعبارة أخرى فكل شيء **يكون** أو **يوجد** ، ولكن الوجود **لا يكون** شيئا ما ‥ وما ليس بشيء ما هو لا شيء ‥ وهكذا فان الوجود هو « لا تعين وخواء خالص » ، انه ليس شيئا ، ومن ثم فهو عدم . (١٧)

ففى محاولتنا الوصول الى الوجود صادفنا العدم . ويستخدم هيجل هذه الحقيقة وسيلة لاثبات الطابع السلبى للواقع ‥ ففى التحليل السابق لتصور الوجود ، لم «يتحول» الوجود الى عدم ، بل تكشف الاثنان على أنهما شيء واحد ، بحيث يصح القول ان كل وجود متعين يتضمن الوجود كما يتضمن العدم . ويرى هيجل انه لا يوجد شيء واحد فى العالم لا يجمع فى ذاته بين الوجود والعدم . فكل شيء لا **يكون** الا بقدر ما يظهر ، فى كل لحظة من لحظات وجوده ، شيء **لم يوجد بعد** ، ويتحول شيء موجود بالفعل الى اللاوجود ‥ والأشياء لا توجد الا بقدر ما تظهر ، أو أن من الواجب النظر الى الوجود على أنه صيرورة Werden (١٨) . وهكذا فان الجمع

(١٦) انظر من قبل ص ٤٠ وما يليها .
(١٧) علم المنطق ، المجلد الاول ، ص ٩٤ .
(١٨) المرجع نفسه ، ص ١١٨ .

بين الوجود واللاوجود ظاهر فى تركيب كل الموجودات ، وينبغى الاحتفاظ به فى كل مقولة منطقية : « هذه الوحدة الجامعة بين الوجود والعدم ، بوصفها الحقيقة الأولى ، هى الاساس القاطع لكل ما يليها وعنصره الاصلى ، ومن ثم فان كل التحديدات المنطقية الأخرى ، الى جانب الصيرورة ذاتها .. وبالاختصار كل التصورات الفلسفية ، هى أمثلة لهذه الوحدة » .

فان كان الأمر كذلك ، كانت تقع على عاتق المنطق مهمة لم تعهدها الفلسفة من قبل . فهو لا يعود مصدر قواعد التفكير الصحيح وأشكاله . بل انه فى الواقع ينظر الى قواعد المنطق التقليدى وأشكاله ومقولاته جميعا على انها باطلة ، لأنها تتجاهل الطابع السلبى المتناقض للواقع . ففى منطق هيجل يعكس مضمون المقولات التقليدية عكسا تاما . وفضلا عن ذلك فلما كانت المقولات التقليدية هى انجيل التفكير اليومى (وضمنه التفكير العلمى العادى) ، والسلوك اليومى ، فان منطق هيجل يعرض فى الواقع قواعد وأشكالا للتفكير والسلوك الباطل — أعنى الباطل من وجهة نظر الموقف الطبيعى . فالمقولات الجدلية تشيد عالما مقلوبا ، يبدأ بهوية الوجود والعدم ، ويختم بالمفهوم أو الفكرة بوصفها الواقع الحقيقى . وعلى الرغم من أن هيجل يتلاعب بالطابع الممتنع المفارق لهذا العالم ، فان من يتتبع العملية الجدلية الى نهايتها يكتشف أن المفارقة هى مكمن الحقيقة الخفية ، وأن الامتناع هو على الاصح طابع تتسم به الأطر الصحيحة للموقف الطبيعى ، التى تنطوى اذا ما طهرت من شوائبها ، على الحقيقة الكامنة .. ذلك لأن الجدل يبين أن الموقف الطبيعى ينطوى بصورة مضمرة على مضمون خطير هو أن الشكل الذى يعطى به العالم وينظم قد يكون مناقضا لمضمونه الحقيقى ، أى أن الامكانات الكامنة فى الناس والاشياء قد تقتضى التخلص من الأشكال المعطاة .. وعلى حين أن المنطق الشكلى يقبل صورة العالم كما هى ، ويقدم بعض القواعد العامة للتوجه النظرى فيه ، فان المنطق الجدلى يأبى على المعطى أى ادعاء بالقداسة ، ويزعزع شعور الثقة والارتكان الذى يتملك أولئك الذين يعيشون فى ظله .. انه يرى أن « الوجود الخارجى » ليس على الاطلاق المعيار الوحيد لصحة أى مضمون (١٩) ، بل ان كل شكل للوجود ينبغى أن يثبت ، أمام محكمة أعلى ، ان كان مطابقا لمضمونه أم لا .

---

(١٩) ص ١٢٤ .

ولقد ذكر هيجل أن سلبية الوجود هي « أساس وعنصر » كل ما يليها ويترتب عليها ·· فالحافز على الانتقال من مقولة منطقية الى أخرى هو ميل كامن فى كل نوع للوجود الى تجاوز أوضاع وجوده السلبية والانتقال الى شكل جديد للوجود يبلغ فيه صورته ومضمونه الحقيقيين ·· وقد لاحظنا من قبل أن حركة المقولات فى منطق هيجل ليست الا انعكاسا لحركة الوجود .. وفضلا عن ذلك فليس من الصحيح تماما القول ان كل مقولة «تنتقل» أو «تتحول» الى أخرى . والأصح أن التحليل الجدلى يكشف عن مقولة معينة **على أنها** مقولة أخرى ، بحيث أن الاخرى تمثل مضمونها المتكشف ــ أعنى الذى تكشفه المتناقضات الكامنة فيه .

وأول مقولة تشارك فى هذه العملية هى مقولة الكيف ·· وقد رأينا أن كل وجود فى العالم متعين ، ومن هنا كانت أولى مهام المنطق هى بحث هذا التعين · فالشيء يكون متعينا حين يكون متميزا كيفيا عن أى موجود آخر ·· « ان الشيء يكون مقابلا أو مضادا لشيء آخر بفضل كيفه ، فيكون متغيرا متناهيا ، متعينا بوصفه سلبيا ، ليس فقط فى مقابل آخر ، بل فى ذاته فحسب . » (٢٠) فكل تعين كيفى هو فى ذاته تحديد ، ومن ثم فهو سلب ·· ويضفى هيجل على هذه العبارة الفلسفية القديمة مضمونا جديدا ، اذ يربطها بنظرته السلبية الى الواقع (٢١) . فالشيء يوجد بكيفية محددة ــ وهذا يعنى أنه يستبعدالكيفيات الاخرى ويجد نفسه محددا بتلك التى يملكها .. وفضلا عن ذلك فان كل كيفية لاتكون على ما هى عليه الا فى علاقتها بالكيفيات الأخرى ، وهذه العلاقات تتحكم فى طبيعة الكيفية ذاتها .. وهكذا فان التعينات الكيفية للشيء ترتد الى علاقات يندمج بفضلها الشيء فى المجموع الكلى للأشياء اخرى ، بحيث يوجد فى بعد الآخرية otherness · مثال ذلك أن المنضدة الموجودة فى هذه الحجرة اذا ما حللت الى كيفياتها ، لا تكون هى المنضدة ، وانما لون معين ، ومادة وحجم وأداة معينة ·· الخ · فهى من حيث الكيفيات ليست وجودا لذاته ، بل وجود للآخر Anderssein, Sein-für-Anderes كما يقول هيجل · وفى مقابل هذه الآخرية يوجد ما يكونه الشى فى ذاته (أى كونه منضدة) ، أو كما يسميه هيجل ، وجوده فى ذاته Ansichsein ·· هذان هما العنصران التصوريان اللذان يشيد بهما هيجل كل وجود · وينبغى

---

(٢٠) ص ١٢١ .

(٢١) انظر ص (١٢٣) وما يليها من قبل .

أن يلاحظ أن هذين العنصرين لا يمكن ، فى نظر هيجل ، أن ينفصل أحدهما عن الآخر ٠٠ فالشيء فى ذاته لا يكون ما هو عليه الا فى علاقاته بالآخرين ، وبالعكس فان علاقاته بالآخرين تتحكم فى وجوده ذاته ٠٠ اما الفكرة التقليدية عن شيء فى ذاته من وراء الظواهر ، وعن عالم خارجى منفصل عن العالم الداخلى ، وعن ماهية منفصلة عن الواقع انفصالا دائما ، هـــذه الفكرة تغدو ممتنعة بفضل هذا الفهم ، وتظهر الفلسفة مرتبطة ارتباطا مؤكدا بالواقع العينى ٠

ولنعد الى تحليلنا للكيف ٠٠ ان الوجود المتعين أكثر من مجرد صيرورة لكيفيات متغيرة ٠٠ فهناك شيء يظل باقيا طوال هذه الصيرورة المتغيرة ، شيء يتحول الى أشياء أخرى ، ولكنه يظل أيضا فى مقابلها بوصفه وجودا لذاته ٠٠ هذا الشيء لا يمكن أن يوجد الا بوصـــــفه نتاجا لعملية يدمج بواسطتها آخريته بوجوده الحق ٠٠ ويقول هيجل ان وجوده ينتج عن طريق « نفى النفى (٢٢) » . فالنفى أو السلب الأول هو الآخرية التى يتحول اليها ، والثانى هو ادماج هذا الآخر فى ذاته الخاصة ٠

مثل هذه العملية تفترض مقدما ان الاشياء تتحكم على نحو مـــا فى حركتها ، وأنها توجد فى علاقة معينة بذاتها ، تتيح لها أن « توسط » أحوالها الوجودية ٠ (٢٣) ويضيف هيجل أن تصور التوسط هذا « له أهمية قصوى » لأنه هو وحده الذى يتغلب على التجريدات الميتافيزيقية القديمة ، كالجوهر ، والكمال Entelechy والصورة ، وما الى ذلك ٠٠ واذ يؤدى ذلك الى النظر الى العالم الموضوعى على أنه تطور للذات ، فانه يمهد الطريق لتفسير فلسفى للواقع العينى .

ويعزو هيجل الى الشيء علاقة دائمة بذاته ٠٠ « ان الشيء يكون فى ذاته بقدر ما يكون قد عاد الى ذاته بعد أن كان موجودا لأجل الآخر . »(٢٤) وعندئذ يكون ذلك موجـــودا « تحول الى الداخـــل introflected ٠ » على أن التحول الى الداخل صفة للذات ، وبهذا المعنى يكون الشيء الموضوعى قد أصبح بالفعل « بداية الذات » (٢٥) ، وان كان مجرد بداية ٠٠ ذلك لأن العملية التى يحتفظ فيها الشيء بنفسه هى عملية عمياء وليست حرة.

---

(٢٢) علم المنطق ، المجلد الاول ، ص ١٢٨ ٠

(٢٣) ص ١٢٧ ــ ٨ ٠

(٢٤) ص ١٣٢ ٠

(٢٥) ص ١٢٨ ٠

فالشيء لا يستطيع التحكم في القوى التي تشكل وجوده ·· ومن هنا فان « الشيء » انما هو مستوى أدنى لتطور العملية التي تبلغ قمتها في ذات حرة واعية ·· « ان الشيء يحدد ذاته على أنه وجود للذات Bein-for-Self وما الى ذلك ، حتى يتلقى أخيرا ، بوصـــــفه مفهومـــــا ، العمق العينى للذات .» (٢٦)

ويستطرد هيجل موضحا أن وحدة الشيء مع ذاته ، التي هي أساس حالاته المتعينة ، هي في واقع الأمر شيء سلبي ، لأنها تنجم عن «نفي النفي»· فالشيء الموضوعي يكون معينا ، وهو ينتقل الى شكل جديد للوجود بأن يتقبل تأثير القوى الطبيعية المتعددة ، ومن هنا فان « الوحدة السالبة » التي يتسم بها ليست وحدة واعية أو فعالة ، بل وحدة آلية ·· ونظرا الى افتقار الشيء الى القوة الفعلية ، فانه ببساطة « يرتد الى تلك الوحدة البسيطة التي هي الكينونة Being (٢٧) ، وهي وحدة ليست نتيجة عملية يقوم هو ذاته بها ، ويوجه فيها نفسه بنفسه . فعلى الرغم من أن الشيء مشتبك في تحولات مستمرة مع الاشياء والحالات الأخرى ، فانه موضوع للتغير ، وليس هو الموضوع الذي يقوم بالتغير .

وفي الأقسام التالية يلخص هيجل الطريقة التي يمكن أن تنمو بها وحدة الشيء · وهذه أقسام عسيرة الفهم ، لأن هيجل يطبق على العـــالم الموضوعي مقولات لا تتحقق الا في حياة الذات ·· فالتصورات من أمثال التعيين determination والتوسط « mediation » والعلاقـــة بالذات self-relation والوجوب ought وغيرها ، تســـتبق مقـولات الوجود الذاتي . ومع ذلك فان هيجل يستخدمها لتمييز عالم الأشياء الموضوعية ، محللا وجود الأشياء من خلال وجود الذات . ومحصـــلة هذا كله هي أن الواقع الموضوعي يفسر على أنه الميدان الذي ينبغي أن تتحقق فيه الذات ·

وتظهر السلبية على أنها الفرق بين الوجود للآخر والوجود للذات داخل وحدة الشيء ·· فالشيء كما هو « في ذاته » مختلف عن الشروط التي يوجد عليها بالفعل ، أي أن الشروط الفعلية للشيء «تعترض» أو تقف في سبيل سعيه الى بلوغ طبيعته الحقة ·· هذا الاعتراض هو الذي يشير اليه هيجل

(٢٦) الموضع نفسه .

(٢٧) ص ١٢٨ ·

بأنه هو التقابل بين التعين Bestimmung ، الذى يصبح له الآن معنى « الطبيعة الحقة » للشيء ، وبين الوضـــع القـــائم Beschaffenheit الذى يدل على الحالة الفعلية أو الوضع الفعلى للشيء · فتعين الشيء يشمل امكاناته الباطنة « فى مقابل الأوضاع الخارجية التى لم تدمج بعـــد فى الشى ذاته . » (٢٨)

فحين نتحدث مثلا عن تعين الانسان ، ونقول ان هذا التعين هو العقل، نعنى أن الأوضاع الخارجية التى يعيش فيها الانسان لا تتفق مع ما يكونه الانسـان حقا ، وأن حالة وجوده ليست عقلية ، وأن الانسـان تقع على عاتقه مهمة جعلها كذلك .. والى ان تتحقق هذه المهمة بنجاح ، فان الانسـان يوجد بوصفه موجودا لآخر،لا موجودا لذاته. فوضعه القائم يناقض تعينه .. ووجود هذا التناقض يجعل الانسان قلقا غير مستقر ، فيناضل من أجل التغلب على حالته الخارجية المعطاة .. وهكذا تكون للتناقض قوة « الوجوب » Sollen التى تدفعه الى تحقيق ما لا يوجد بعد ·

وكما قلنا من قبل ، فان العالم الموضوعى بدوره يعامل الآن على أنه مشترك فى نفس النوع من العملية .. ويفسر تحول الشيء من وضع قائم الى آخر ، بل تحوله الى شيء آخر ، على أنهما موجهان بدافع من امكانات الشيء ذاته ·· فتحوله لا يحدث ، كما بدا لأول وهلة ، « وفقا لوجوده من أجل الآخر » ، بل وفقا لذاته الخاصة .. (٢٩) وفى اطار عملية التغير ، يستوعب كل شرط خارجى فى الوجود الخاص للشيء ، ويوضع الآخر المقابل له «فى الشيء على أنه لحظة خاصة له .» (٣٠) ويطرأ تعديل آخر على تصور السلب فى العرض الذى يقدمه هيجل فى هذا الموضع . فقد رأينا أن الحالات المتعددة للشيء قد فسرت من قبل على أنها «سلوب» متعددة لوجوده الحق .. أما الآن ، فنظر الى أن الشيء يتصور على أنه نوع من الذات التى تعين ذاتها عن طريق علاقاتها بالأشياء الأخرى ، فان صفاتها أو أوضاعها القائمة تعد حواجز أو حـــدودا Grenzen ينبغى أن تجتازها امكاناته ·· وليست عملية الوجود الا التناقض بين الأوضاع القائمة وبين الامكانات ، ومن هنا فان وجود الشيء ، وكونه متعينا ،هما

---

(٢٨) ص ١٣٦ ·
(٢٩) ص ١٣٧ ·
(٣٠) ص ١٣٨ ·

شيء واحد .. « ان الشيء لا يكون له وجوده المتعين الا فى الحد » (٣١) و « الحدود هى مبدأ ما تحده هذه الحدود » .

ويلخص هيجل نتيجة هذا التفسير الجديد بقوله ان وجود الأشياء هو « عدم استقرار الشيء فى حده ٠٠ فالحد يكمن فيه التناقض الذى يدفع الشيء الى ما وراء ذاته . » (٣٢) وهنا نصل الى تصور التناهى عند هيجل ٠٠ فالوجود صيرورة مستمرة .. وكل حالة من حالات الوجود ينبغى تجاوزها ٠ فهى شيء سلبى ، تتخلى عنه الأشياء ، مدفوعة بامكاناتها الباطنة ، فى سبيل حالة أخرى ، تتكشف بدورها على أنها سلبية ، وعلى أنها حد ٠

« حين نقول عن الأشياء انها متناهية ، نعنى بذلك ٠٠ أن اللاوجود يشكل طبيعتها ووجودها ٠٠ ان الأشياء المتناهية موجودة ، ولكن علاقتها بذاتها هى أنها ترتبط بذاتهابوصفها شيئا سالبا ، وفى هذه العلاقــة بذاتها تدفع بذاتها الى ما وراء ذاتها ووجودها ٠٠ انها موجودة ، ولكن حقيقة هذا الوجود هى نهايتها . فالمتناهى لا يتغير فحسب .. بل هو يفنى ، وفناؤه ليس عارضا فحسب ، بحيث يمكن أن يكون دون فناء ، بل الأصح أن نفس وجود الاشياء المتناهية هو كونها تحتوى على بذور الفناء بوصفه وجودها الخاص فى ذاته Insichsein ، وساعة ميلادها هى ساعة موتها . » (٣٣)

هذه الأقوال تعبير تمهيدى عن الفقرات الحاسمة التى أحدث بها ماركس فيما بعد ثورة فى الفكر الغربى ٠٠ ذلك لأن تصور هيجل للتناهى قد حرر النظرات الفلسفية الى الواقع من المؤثرات الدينية واللاهوتية القوية التى كانت لها فاعليتها حتى على أشكال التفكير الدنيوية فى القرن الثامن عشر ٠٠ وكان التفسير المثالى للواقع ، الشائع فى ذلك الحين ، لا يزال يأخذ بالرأى القائل ان العالم متناه لأنه عالم مخلوق ، وانسلبيته تشير الى تغلغل الخطيئة فيه ٠٠ وعلى ذلك فان الصراع ضد هذا التفسير « للسالب » كان الى حد بعيد صراعا مع الدين والكنيسة ٠٠ أما عند هيجل فلم تكن السلبية أخلاقية ولا دينية ، بل كانت فلسفية خالصــة ٠ وقد أصبح مفهوم التناهى الذى يعبر عنها ، على يديه ، مبدأ نقديا ، يكاد

(٣١) ص ١٤٠ .
(٣٢) ص ١٤٠ — ٤١ .
(٣٣) ص ١٤٢ .

يكون ماديا .. فقد قال ان العالم متناه ، لا لأن الله خلقه ، بل لأن التناهى هو صفته الكامنة .. وتبعا لذلك فان التناهى ليس حطا من قدر الواقع ، يقتضى نقــل حقيقته الى « عالم آخر » ممجد . بل ان الأشياء تكون متناهية بقـــدر ما تكون موجودة ، وتناهيها هو عالم حقيقتها . وهى لا تستطيع أن تنسى امكاناتها الا بالفناء .

ولقد عبر ماركس فيما بعد عن القانون التاريخى القائل ان النظام الاجتماعى لايستطيع أن يطلق قواه الانتاجية من عقالها الا بأن يفنى وينتقل الى شكل آخر للتنظيم الاجتماعى . والواقع أن هيجل قد رأى هذا القانون التاريخى ساريا على الوجود كله . « فأعلى نضوج ، أو أعلى مرحلة، يمكن أن يبلغهــا أى شيء ، هى تلك التى فيها يبدأ فى الفناء . » (٣٤) وواضح تماما من المناقشة السابقة أنه عندما تحول هيجل من تصور المتناهى الى تصور اللامتناهى ، كان من المستحيل أن يكون ما قصداليه هو ذلك اللامتناهى الذى يلغى نتائج تحليله السابق ، أى أن من المستحيل أن يكون قد قصد لامتناهيا بمعزل عن المتناهى أو متجاوزا له .. بل الأصح أن تصور اللامتناهى كان لا بد أن ينتج عن تفسير أدق للتناهى .

والواقع أننا نجد أن تحليل الأشياء الموضوعية قد انتقل بنا، بالفعل، من المتناهى الى اللامتناهى .. ذلك لأن العملية التى يفنى فيها شيء متناه ويصبح بفنائه شيئا متناهيا آخر يكرر نفس هذه العملية ، هى ذاتها عملية تسير الى ما لا نهاية ، ليس فقط بالمعنى السطحى القـائل ان السلسلة لا يمكن أن تنقطع .. فعندما يفنى شيء متناه فى شيء آخر ، يكون قد غير ذاته ، بقدر ما يكون الفناء هو طريقته الخاصة فى استجماع امكاناته الحقيقية .. وهكذا فان الفناء المستمر للأشياء هو ، بنفس المقدار ، سلب مستمر لتناهيها ، فهو اللامتناهى .. « ان المتناهى فى فنائه ، وفى نفيه هــذا لذاته ، يبلغ وجــوده فى ذاته Ansichsein ، ومن ثم يكون قد وصل الى ذاته الحقة .. وهكذا فانه لا يتجاوز ذاته الا لكى يهتدى اليها مرة أخرى .. هذه الهوية الذاتية ، أو نفى النفى ، هى الوجود الايجابى وهى الآخر بالنسبة الى التناهى .. أى هى اللامتناهى . » (٣٥)

واذن فاللامتناهى هو بعينه الدينامية الباطنة للمتناهى ، المتضمنـة

(٣٤) المجلد الثانى ، ص ٢٤٦ .

(٣٥) المجلد الاول ، ص ١٤٩ .

في معناه الحقيقي · وهو لا يعدو أن يكون حقيقة أن المتناهي « لا يوجد الا بوصفه تجاوزا » لذاته · (٣٦)

ويبين هيجل ، في ملحق أضافه الى هذا العرض ، أن تصور التناهي يقدم المبدأ الأساسي للمثالية .. فان كان وجود الأشياء ينحصر في تحولها، لا في الحالة التي توجد عليها ، فان حالاتها الكثيرة ، أيا كانت صورتها ومضمونها ، ليست الا لحظات لعملية شاملة ، ولا توجد الا في الاطار الكلي لهذه العملية ·· وعلى ذلك فهي ذات طبيعة « مثالية » ، وتفسيرها الفلسفي ينبغي أن يكون هو المثالية · (٣٧) « ان القضية القائلة ان المتناهي له طبيعة مثالية هي قوام المثالية . فالمثالية في الفلسفة لا تعدو أن تكون الاعتراف بأن المتناهي ليس له وجود حقيقي .. وكل فلسفة هي في أساسها مثالية ، أو على الأقل تتخذ من المثالية مبدأ .. » (٣٨) ذلك لأن الفلسفة تبدأ عندما يضع المرء حقيقة الحالة المعطاة للأشياء موضع التساؤل ، ويعترف بأن هذه الحالة ليست لها حقيقة نهائية في ذاتها ·· والقول ان « المتناهي ليس له وجود حقيقي » لا يعني أن الوجود الحقيقي ينبغي أن يلتمس في عالم آخر أو في أعمق أغوار النفس الانسانية .. فهيجل يرفض مثل هذا الهروب من الواقع بوصفه « مثالية رديئة » · أما فكرته المثالية فتنطوي على القول بأن الأشكال الجارية للفكر ، نظرا الى كونها تقف عند حد الصور المعطاة للأشياء ، ينبغي أن تتغير الى أشكال أخرى حتى يتم بلوغ الحقيقة ·· ويدرج هيجل هذا الموقف ، الذي هو نقدي في أساسه ،ضمن تصور الوجوب .. فالوجوب (أو ماينبغي أن يكون) لاينتمي الى مجال الاخلاق أو الدين ، بل الى مجال العمل الفعلي ·· والعقل والقانون يكمنان في التناهي ، ومن الواجب ، بل من الضروري ، تحقيقهما على هذه الأرض ·· « ان العقل والقانون ، في واقع الأمر ، ليسا في موقف مؤسف من شأنه أن يكون وجودهما « واجبا » فحسب ، ·· كما أن الوجوب في ذاته ليس دائما ، والتناهي ليس مطلقا (وهو ما يعادل نفس الشيء) · » (٣٩) ان

---

(٣٦) ص ١٥٩ ·

(٣٧) يستخدم هيجل المعنى التاريخي الاصلي « للمثالي » · فالموجود تكون « له طبيعة مثالية» اذا كان يوجد ، لا من خلال ذاته ، بل من خلال شيء آخر ·

(٣٨) ص ١٦٨ ·

(٣٩) ص ١٤٩ ·

نفى التناهى هو فى الوقت ذاته نفى للعالم الآخر اللامتناهى ، وهو ينطوى على مطلب ضرورة تحقق « الوجوب » فى هذا العالم .

ومن هنا فان هيجل يضع تصوره للامتناهى فى مقابل التصور اللاهوتى له. فليس ثمه حقيقه مغايره للمتناهى ، أو تعلو عليه. واذا شاءت الأشياء المتناهية أن تجد وجودها الحقيقى ، فلا بد لها ان تجده من خلال وجودها المتناهى ، ومن خلاله وحده . ومن ثم فان هيجل يصف تصوره هـــذا للامتناهى بأنه هو ذاته « سلب » (أو نفى) هذا « الماوراء الذى هو فى ذاته سلبى » .. فاللامتناهى عنده ليس الا « الآخر » الذى يتسم به المتناهى ، ومن هنا كان متوقفا على التناهى ، وهو فى ذاته لا متناه متناه . فليس ثمة عالمان ، المتناهى واللامتناهى ، بل هناك عالم واحـــد فقط ، تصل فيه الأشياء المتناهية الى استقلالها الذاتى بالفناء .. ولا نهائيتها موجودة فى هذا العالم ، لا فى أى موضع آخر .

ان المتناهى ، منظورا اليه على أنه عملية التحول « اللامتناهية » ، انما هو عالية الوجود لذاته « Fürsichsein » .. ونحن نقول ان الشىء يوجد لذاته عندما يمكنه أن يستوعب كل أحواله الخارجية ويدمجها فى وجوده الخاص .. وهو يكون « لذاته » اذا كان قد « تجاوز الحاجز وآخريته على نحو من شأنه أن يكون ، بسلبه ذاته على هذا النحو ، عودا لانهائيا الى ذاته » . (٤٠) والوجود لذاته ليس حالة ، بل هو عملية أو مسار ، لأن كل وضع خارجى ينبغى أن يتحول باستمرار الى مرحلة تحقق ذاتى ، وكل وضع خارجى جديد ينشـأ ، لابد أن يعامل على هـذا النحو .. ويقول هيجل أن الوعى الذاتى هـو « أقرب مثـل للحضـور اللانهائية . » ومن جهة أخرى فان « الأشياء الطبيعية لا تصل أبدا الى وجود حر لذاته » ، فهى تظل وجودا لآخر . (٤١)

هذا الفارق الأساسى بين طريقة وجود الموضوع وطريقـة وجـــود الكائن الواعى يؤدى الى قصر لفظ « المتناهى » على الأشياء التى لا توجد لذاتها ، وليست لديها بالتالى القدرة على تحقيق امكاناتها بواسطة أفعالها الخاصة الحرة الواعية .. ونظرا الى افتقارها الى الحـــرية والوعى ، فان

---

(٤٠) ص ١٧١ .

(٤١) موسوعة العلوم الفلسفية ، القسم ٩٦ ، الملحق (منطق هيجل ، ترجمة W. Wallace اكسفورد ١٨٦٢ ، ص ١٧٩) .

كيفياتها المتعددة تكون عندها « سواء » ، (٤٢) وتكون وحدتها وحدة كمية لا كيفية (٤٣) ·

ولن نناقش هنا مقولة الكم ، بل سوف نعرض مباشرة للانتقال من الوجود الى الماهية ، الذى يختتم به الكتاب الأول من « علم المنطق » ·· فتحليل الكم يكشف لنا أن الكم ليس خارجيا بالنسبة الى طبيعة الشيء ، بل انه هو ذاته كيف ، أى قدر measure · ويعبر هيجل عن الطـابع الكيفى للكم بقانونه المشهور القائل ان الكم يتحول الى كيف ·· فقد يتغير شيء ما فى الكم دون أن يطرأ أدنى تغير عليه فى الكيف ، بحيث تظل طبيعته أو خواصه على ما هى عليه ، على حين أنه يزيد أو ينقص فى اتجـاه معين ·· ولكل شيء « نطـاق معين يظل فيه غير مكتـرث بهـذا التغير ·· »(٤٤) ومع ذلك فانه تأتى نقطة تتبدل فيها طبيعة الشيء من مجرد تغيير كمى · والواقع أن الأمثلة المشهورة لكوم الحبوب الذى لا يعود كوما لو أزيحت منه حبة بعد حبة ، أو للماء الذى يصبح ثلجا عندما يصل النقصـان التدريجى للحـرارة الى نقطة معينة ، أو للأمة التى تتحلل وتتفكك فجأة خلال توسعها ــ كل هذه الأمثلة لا تعبر عن المعـنى الكامل لفكرة هيجل ·· بل ان من الواجب أيضا أن ندرك أنه كان يستهدف بها معارضة الرأى العادى القائل أن عملية « الظهور والاختفاء » هى عملية تدريجيـة ، وكذلك الرأى القـائل أن « الطبيعـة لا تعـرف الطفرات natura non facit saltum » (٤٥) ·

ان أى شكل معطى ، من أشكال الوجود ، لا يمكن أن يكشف عن مضمونه الا اذا فنى ·· ولابد أن يكون الجديد هو السلب الفعلى للقديم ، لا مجرد تصحيح أو مراجعة له ··· صحيح أن الحقيقة لا تهبط كاملة من السماء ، وأن الجديد لابد أن يكون قد وجد على نحو ما فى قلب القديم ·· ولكنه لم يكن يوجد فيه الا بوصفه امكانا ، وكان الشكل السائد للوجود يحول دون تحقيقه فعليا ·· فلابد اذن من الخروج عن نطاق هذا الشكل السائد · « ان تغيرات الوجود » هى « عملية تحول الى آخر ، تكسر نطاق التدرج ، وتكون مختلفة كيفيا بالقياس الى حالة الوجود السابقة· »(٤٦)

---

(٤٢) علم المنطق ، المجلد الاول ، ص ١٩٢ ·
(٤٣) ص ١٩٩ ·
(٤٤) ص ٣٨٧ ·
(٤٥) الموضع نفسه ·
(٤٦) ص ٣٨٩ ·

فليس فى العالم تقدم مطرد ، بل ان ظهور كل وضع جديد ينطوى على قفزة ، ومولد الجديد هو موت القديم •

لقد استهل كتاب «علم المنطق» بالسؤال : ما الوجود ؟ وأثار هـذا السؤال مسألة البحث عن المقولات التى يمكنها أن تعيننا على ادراك ما هو واقعى بحق •• وخلال هـذا التحليل ، انحل ثبات الوجـود فى عملية الصيرورة ، وتبين أن الوحدة الثابتة للأشياء هى « وحدة سلبية » ، لم يكن من الممكن أن تعرف من أوجهها الكمية أو الكيفية ، بل كانت تنطوى على سلب كل التعينات الكيفية والكمية • فقد تبين أن كل خاصية متعينة تناقض ما تكونه الأشياء « لذاتها » • وأيا كانت الوحدة الباقية للوجود « لذاته » ، فانا نعرف أنهـا ليست كيانا كيفيا أو كميا يوجـد فى أى موضع من العالم ، وانما هى على الأصح سلب لكل التعينات •• ومن ثم فان طابعها الأساسى هو السلبية •• ويطلق عليها هيجل أيضا اسم «التناقض الكلى» ، الذى يوجد «عن طريق سلب كل تعين قائم» .(٤٧) انها « سلبية مطلقة » أو « كلية سلبية » • (٤٨) ويبدو أن هذه الوحدة انما تكون وحدة بفضل عملية تنفى فيها الأشياء كل خارجية وآخرية بحتة ، وترتبط هذه الأخيرة بذات دينامية • والشىء لا يكون فى ذاته الا عندما يكون قد وضع « gesetzt » كل تعيناته وجعل منها لحظـات فى تحقيقه لذاته ، وبذلك يكون على الدوام ، وفى كل الأحوال المتغيرة ، « عائدا الى ذاته » • (٤٩) ويطلق هيجل على هذه الوحدة السلبية وعملية الدخول فى علاقة مع الذات ، اسم ماهية الأشياء •

ان السؤال : ما الوجود؟ يجاب عنه بالقول أن « حقيقة الوجود هى الماهية • » (٥٠) وكل ما علينا ، لـكى نعرف ما هى الماهية ، أن نجمع نتائج التحليل السابق :

١ ــ فالماهية « ليس لها وجود متعين • » (٥١) ولابد من رفض كل الآراء التقليدية المتعلقة بعالم من الأفكار أو الجواهر •• ذلك لأن الماهية ليست شيئا فى العالم ولا شيئا فوق العالم ، بل هى سلب كل وجود •

(٤٧) ص ٣٩٤ •
(٤٨) ص ٤٠٣ •
(٤٩) ص ٤٠٤ •
(٥٠) المجلد الثانى ، ص ١٦ •
(٥١) ص ١٧ •

٢ ـ هذا السلب لكل وجود ليس عدما ، بلَ هو « الحركة اللانهائية للوجود » من وراء كل حالة متعينة ٠

٣ ـ هذه الحركة ليست عملية خارجية عارضة ، وانما هي عملية تتماسك بقوة العلاقة مع الذات « self-relation » ، وهى العلاقة التى تضم بها الذات تعيناتها على أنها لحظات فى تحققها الذاتى ٠

٤ ـ هذه القوة تفترض مقدما وجودا محددا فى ذاته a definite-being-in-self أى قدرة على معرفة الحالات المتعينة والتفكير فيها .. فمسار الماهية هو مسار التفكير .

٥ ـ والذات التى تتكشف الماهية عليها ليست خارج هذا المسار أو العملية ، كما أنها ليست هي الجوهر الثابت القائم من ورائه ، بل انها هى هذه العملية ذاتها ، وكل صفاتها دينامية ٠ ووحدتها هى المجموع الكلى لحركة يصفها هيجل فى « نظرية الماهية » بأنها حركة التفكير ٠

ومما له أهمية قصوى أن نعرف أن التفكير « reflection » عند هيجل ، شأنه شأن كل صفات الماهية ، يدل على حركة موضوعية وذاتية معا ٠ فالتفكير ليس قبل كل شيء عملية اعمال الفكر ، بل هو عملية الوجود ذاته ٠ (٥٢) وبالمثل فان الانتقال من الوجود الى الماهية ليس فى أساسه عملية معرفة فلسفية ، بل هو عملية من عمليات الواقع ٠٠ طبيعة الدجود ذاتها هى التى تجعله يداخل « internalize » ذاته ، وحين يدخل الوجود « فى ذاته على هذا النحو ، يصبح ماهية » ٠٠ وهذا يعنى أن الوجود الموضوعى ، اذا ما أصبح متضمنا فى صورته الحقيقية ، ينبغى أن يفهم على أنه وجود ذاتى ، وهو بالفعل كذلك ٠٠ فالذات تظهر الآن على أنها جوهر الوجود ، أو أن الوجود ينتمى الى حالة ذات واعية بدرجات متفاوتة ، تستطيع أن تواجه حالاتها المتعينة وتضمها فى ذاتها ، وبذلك تكون لديها القدرة على التفكير فيها وتشكيل ذاتها ٠ والواقع أن مقولات الماهية تنتظم عالم الوجود بأسره ، الذى يتبدى الآن فى صورته الحقة المفهومة ٠٠ وهنا تعود مقولات « نظرية الوجود » الى الظهور ، ويتصور الوجود المتعين الآن على انه وجود فعلى existence ثم فيما بعد على أنه تحقق فعلى ، كما يتصور الـ « شيء ما the something » على أنه شيء ، ثم فيما بعد على أنه جوهر ، وهكذا دواليك ٠

ان التفكير هو العملية التى يقوم فيها موجود فعلى بعملية تكوين

---

(٥٢) المجلد الثانى ، ص ١٦ ٠

نفسه بوصفه وحدة ذات .. وللتفكير وحدة أساسية مضادة لتلك الوحدة السلبية المتغيرة التى يتسم بها الـ «شيء ما» ، فهو ليس وجودا متعينا بل هو وجود معين .. وكل تعيين هنا « يوضع بواسطة الماهية ذاتها » ويكمن من وراء قدرتها المعينة .

فاذا اختبرنا ما ينسبه هيجل الى عملية الماهية ، وما يناقشه تحت باب « تحديدات (أو تعينات) التفكير » ، لوجدنا قوانين الفكر التقليدية النهائية ، وهي قوانين الهوية ، والتنوع ، والتناقض .. ويضيف هيجل ، تحت عنوان مستقل ، قانون الأساس « ground » . ولقد كان المعنى الأصلي لهذه القوانين ومضمونها الموضوعي الفعلي كشفا استحدثه المنطق الهيجلى .. أما المنطق الصورى فلا يستطيع حتى الاقتراب من معناها ، اذ أن الفصل بين موضوع الفكر أو مادته وبين صورته يهدم نفس الأساس الذى ترتكز عليه الحقيقة .. فالفكر لا يكون صحيحا الا بقدر ما يظل متمشيا مع الحركة العينية للأشياء ويساير تقلباتها المختلفة عن كثب .. وما أن ينعزل الفكر عن العملية الموضوعية ويحاول ، فى سبيل بلوغ نوع زائف من الدقة والاستقرار ، أن يحاكى الانضباط الرياضى ، حتى يصبح مفتقرا الى الصدق .. ولقد كانت « نظرية الماهية » ، فى كتاب « علم المنطق » ، هى التى قدمت التصورات الأساسية التى تحرر المنطق الجدلى من المنهج الرياضى .. والوقع أن هيجل قام بنقد فلسفى للمنهج الرياضى قبل أن يعرض « نظرية الماهية » ـ وذلك فى مناقشته للكم .. فالكم ليس الا سمة خارجية الى أبعد حد للوجود ، وهو مجال يضيع فيه المضمون الحقيقى للأشياء . والعلوم الرياضية التى تتعامل مع الكم ، تتعامل مع صورة بلا مضمون ، يمكن قياسها وعدها والتعبير عنها بأية اعداد ورموز .. ولكن مسار الواقع الفعلى لا يمكن أن يعامل على هذا النحو .. فهو يتحدى التثبيت والصبغ بالصبغة الشكلية ، لأنه هو ذاته نفى لكل شكل ثابت .. ان الوقائع والعلاقات التى تظهر فى هذا المسار تغير طبيعتها فى كل مرحلة من مراحل تطورها .. وان معرفتنا لتصبح فى محنة أليمة حقا لو أن موضوعات كالحرية والقانون والأخلاق ، بل والله ذاته ، عدت موضوعات تعجز المعرفة الدقيقة عن بلوغها ، نظرا الى أنها لا يمكن أن تقاس أو تحصى أو يعبر عنها بصيغة رياضية ، ولو كان علينا أن نكتفى بصورة عامة غامضة عنها .. (٥٣) ولما كانت معرفة أمثال هذه

---

(٥٣) دائرة معارف العلوم الفلسفية ، القسم ٩٩ ، ملحق (منطق هيجل ، ترجمة والاس ، ١٨٧) .

المعانى هدفا لا يقتصر السعى اليه على الفلسفة وحدها ، بل يسعى اليـــه أيضا كل فرع أصيل من فروع البحث ، فان ارجاع العلم الى الرياضة يعنى استسلام الحقيقة نهائيا •

« عندما تستخدم المقولات الرياضية لتحديد شيء له علاقة بمنهج العلم الفلسفى أو مضمونه ، فان أول ما يثبت بطلان مثل هذا الاجراء ، أن الصيغ الرياضية ، بقدر ماتعنى أفكارا وتمييزات تصورية ، فان معناها هذا ينبغى أن ينبع أولا من الفلسفة ويتحدد فيها ويبرر ذاته بواسطتها •• ولابد للفلسفة ، فى علومها العينية ، أن تســـتمد العنصر المنطقى من المنطق ، لا من الرياضة ، أما اذا التجأت الفلسفة الى تلك الأشكال التى يتخذها المنطق فى علوم أخرى ، والتى يعد الكثير منها مجرد بوادر غامضة لها ، ويعد غيرها صورا مشوهة لها ، لكى تستخلص منها منطقا فلسفيا ، فلابد أن يكون ذلك ملاذا للعاجز فى ميدان الفلســـفة •• وان مجـرد اســتخدام أمثال هــذه الأشكال المســتعارة انما هو ، فى أية حالة من الحالات ، اجراء خارجى سطحى ، ولابد أن تسبق اســـتخدامها معرفة بقيمتها ومعناها ، غير أن هذه المعرفة لا تنتج الا من التأمل الفكرى ، لا من السلطة التى تضفيها عليها الرياضيات • » (٥٤)

وتحاول « نظرية الماهية » تحرير المعرفة من عبادة «الوقائع الملاحظة» ومن فلسفة الموقف الطبيعى ، التى تفرض هذه العبادة •• والواقع أن الشكلية الرياضية تتخلىعن أى فهم نقدى للوقائـــع ، وتحـول دون أى استخدام نقدى لها •• وقد اعترف هيجل بوجود ارتباط باطن بين المنطق الرياضى وبين القبول الشامل للوقائع ، وكان فى ذلك يستبق أكثر من مائة عام من تطور المذهب الوضعى • على أن الميدان الحقيقى للمعرفةليس الواقع المعطى عن الأشياء كما هى ، بل هو تقويمها النقدى من حيث هو تمهيد لتجاوز صورتها المعطاة. فالمعرفة تتعامل مع المظاهر لكى تتجاوزها. « ان كل شيء ، على ما يقال ، له ماهية ، أى أن الأشياء ليست فى الواقع على ما تتبدى عليه مباشرة • ومن ثم فان مهمتنا لا يمكن أن تقتصر على مجرد التنقل من كيفية الى أخرى ، ومجرد التقدم من الكيفى الى الكمى ، وبالعكس ، بل ان فى الأشياء عنصرا دائما ، وهذا الدائم هو ، أولا وقبل

---

(٥٤) علم المنطق • المرجع المذكور من قبل ، المجلد الاول ، ص ٢٣١ •

(٥٥) موسوعة العلوم الفلسفية ، القسم ١١٢ ، ملحق (منطق هيجل ، ترجمة والاس) ص ٢٠٨ •

كل شيء ، ماهيتها .» (٥٥) وبداية التحقيقة هي معرفة أن المظهر والماهية لا يتفقان .. وعلامة التفكير الجدلي هي القدرة على تمييز المسار الأساسي من المسار الظاهري للواقع ، وعلى ادراك العلاقة بينهما .. ولما كانت قوانين التفكير التي يعرضها هيجل بالتفصيل هي القوانين الأساسية للجدل ، فسوف ننتقل الآن الى تقديم عرض موجز لهذه القوانين .

أن الماهية تدل على وحدة الموجود ، وهويته طوال تغيره ، ولكن ما هي هذه الوحدة أو الهوية بالضبط ؟ انها ليست جوهرا أساسيا دائما ثابتا ، بل هي مسار أو عملية يتعامل فيها كل شيء مع متناقضاته الكامنة ويكشف عن ذاته نتيجة لذلك . ولو نظرنا الى الهوية على هذا النحو ، لوجدنا أنها تتضمن عكسها ، وهو الاختلاف ، وتنطوي على تمايز ذاتي ، وعلى توحيد مترتب عليه . فكل وجود فعلي ينحدر بذاته الى السلبية ، ولا يظل على ما هو عليه الا بسلب هذه السلبية. وهو ينشطر الى حالات متنوعة وعلاقات متباينة بالأشياء الأخرى ، التي هي أصلا غريبة عنه ، وان كانت تصبح جزءا من ذاته الحقة عندما تدخل تحت تأثير ماهيته الفعال . وهكذا فان الهوية هي نفسها الكلية السلبية negative totality » التي تبين انها هي ذاتها بناء الواقع ، فهي معادلة للماهية .» (٥٦)

أن الماهية ، منظورا اليها على هذا النحو ، تصف المسار الفعلي للواقع .. «وتأمل كل شيء **موجود** ، يبين ، في ذاته ، أن الشيء في هويته الذاتية **مناقض** لذاته ، ومخالف لذاته ، وانه في تنوعه أو تناقضه، في هوية مع ذاته ، فهو في ذاته نفس حركة الانتقال هذه من واحد من هذه التعينات الى الآخر ، لا لشيء الا لأن **كلا منهما هو في ذاته عكس ذاته** » **(٥٧)** (*)

وينطوي موقف هيجل على انقلاب شامل لقوانين الفكر التقليدية ولنوع التفكير المستمد منها .. فنحن لا نستطيع التعبير عن هوية الأشياء هذه في قضية تميز بين جوهر ثابت دائم وصفاته من جهة ، وبين ضده أو عكسه من جهة أخرى .. بل ان التنوع والامتداد هي في نظر هيجل جزء من هوية الشيء الأساسية ، وعلى الفكر ، لكي يدرك الهوية ، أن يعيد تكوين العملية التي يصبح بها الفكر عكس ذاته ، ثم ينفي عكسه ويدمجه في كيانه الخاص .

---

(٥٦) علم المنطق ، المجلد الثاني ، ص ٣٨ .

(٥٧) الموضع نفسه .

ويعود هيجل مرارا وتكرارا الى تأكيد أهمية هذه الفكرة ·· فالأشياء جميعا ، بفضل السلبية الكامنة فيها ، تصبح مناقضة لذاتها ، ومضادة لنفسها ، ويكون قوام وجودها هو تلك «القوة التى تستطيع أن تحتوى التناقض وتتحمله » . (٥٨) ((**كل الأشياء متناقضة فى ذاتها**)) ــ هذه الجملة ، التى تختلف اختلافا قاطعا عن القوانين التقليدية للهوية والتناقض ، تعبر ، فى نظر هيجل ، عن «حقيقة الأشياء وماهيتها» · (٥٩) « فالتناقض أساس كل حركة وحياة » ، وكل واقع مناقض لذاته ·· والحركة بوجه خاص ، سواء منها الحركة الخارجية والحركة الذاتية ، ليست سوى « تناقض موجود » (٦٠) ·

والواقع أن تحليل هيجل لتعينات التفكير يمثل النقطة التى يتبين فيها أن التفكير الجدلى يمزق اطار الفلسفة المثالية التى تستخدمه ·· فنحن نلاحظ حتى الآن أن الجدل قد انتهى الى النتيجة القائلة ان الواقع ذو طابع متناقض ، وأنه « كلية سلبية » · وقد بدا الجدل فى نظرنا ، بالقدر الذى تعمقنا فيه منطق هيجل ، قانونا أنطولوجيا شاملا ، يؤكد أن كل وجود فعلى يسير فى طريقه بالتحول الى ضده ، ويصل الى هوية وجوده بعد أن يمر بضده ·· غير أن دراسة القانون بمزيد من الدقة تكشف عن مضمونات تاريخية تظهر فيها دوافعه التى كانت نقدية فى أساسها ·· فاذا كانت ماهية الأشياء نتيجة لمثل هذه العملية ، فان الماهية ذاتها نتيجة تطور عينى ، أى أنها « شىء تسرى عليه الصيرورة ein Gewordenes»(٦١) ويؤدى تأثير هذا التفسير التاريخى الى زعزعة دعائم المثالية ·

ومن الجائز جدا أن المتناقضات التى ازدادت وضوحا فى المجتمع الحديث قد دفعت الفلسفة الى المناداة بأن التناقض هو « الأساس القاطع لكل نشاط وحركة ذاتية » · مثل هذا التفسير تؤيده كل التأييد معالجة هيجل للعلاقات الاجتماعية الحاسمة فى مذهبه الأول ·· (مثال ذلك تحليله لعملية العمل ، ووصف التعارض بين المصلحة الخاصة والعامة ، والتوتر بين الدولة والمجتمع) · ففى ذلك المذهب ، كان الاعتراف بالطابع المتناقض للواقع الاجتماعى أسبق من وضع النظرية العامة للجدل .

---

(٥٨) المجلد الثانى ، ص ٦٨ ·
(٥٩) ص ٦٦ ·
(٦٠) ص ٦٧ ·
(٦١) ص ٦٢ ·

وعلى أية حال فاننا عندما نطبق بالفعل تعينات (أو تحديدات) الفكر على الوقائع التاريخية ، نجد أنفسنا مدفوعين بصورة تكاد تكون ضرورية الى الأخذ بالنظرية النقدية التى وضعتها المادية التاريخية ٠٠ اذ ما الذى تعنيـــه وحدة الهوية والتناقض فى سياق الأشكال والقوى الاجتماعية ؟ انها تعنى ، فى صيغتها الأنطولوجية ، أن حالة السلبية ليست تشويها لماهية الشيء الحقيقية ، بل هى ماهيته ذاتها ٠ وهى ، فى صيغتها الاجتماعية التاريخية ، تعنى أن الأزمة والانهيار ليسا ، فى العادة ، عوارض أو اضطرابات خارجية ، بل هما يعبران عن طبيعة الأشـــياء ذاتها ، ومن هنا فانهما يقدمان الأساس الذى يمكن أن تفهم عليه ماهية النظام الاجتماعى السائد ٠٠ وهى تعنى فضلا عن ذلك أن الامكانات الكامنة للناس والأشياء لا يمكن أن تتكشف فى التـــاريخ الا بموت النظام الاجتماعى الذى ظهرت بوادرها فيه أول مرة ٠٠ ان هيجل يقول ان الشيء عندما يتحول الى ضده ، وعندما يناقض ذاته ، يعبر عن ماهيته ٠ وماركس يقول انه عندما تؤدى الفكرة الجـارية وطريقة الممارسة الراهنة للعدالة والمساواة الى الظلم واللامســـاواة ، وعندما يؤدى التبادل الحر بين أشخاص متكافئين الى استغلال من جانب، والى تراكم للثروة من جانب آخر ، فان أمثال هذه المتناقضات ،بدورها، تنتمى الى ماهية العلاقات الاجتماعية الراهنة ٠ فالتناقض هو المحرك الفعلى للعملية والمسار ٠

وهكذا فان نظرية الماهية تضع القوانين العامة للفكرة بوصـــفها قوانين للهدم ــ أعنى الهدم فى سبيل الحقيقة ٠٠ وفيها يتحدد مركز الفكر بوصفه المحكمة التى تناقض الأشكال الظاهرية للواقع فى سبيل مضمونها الصـــحيح ٠٠ فالماهية ، أى « حقيقة الوجود » ، تحفظ فى الفكر ، الذى هو بدوره تناقض ٠

على أن هيجل يرى أن التناقض ليس هو الغاية ٠٠ فالماهية ، التى هى مقر التناقض ، ينبغى أن تفنى ، و « لا بد للتنـــاقض أن ينحل ٠» (٦٢) وهو ينحل بقدر ما تصبح الماهية أساسا للوجود الفعلى ٠٠ فالماهية ، اذ تصبح أساس الأشياء ، تنتقل الى الوجود ٠٠ (٦٣)

---

(٦٢) المجلد الثانى ، ص ٦٠ ٠

(٦٣) المرجع نفسه ، ص ٧٠ ــ ٧٣ ٠ يفسر هيجل هذه العلاقة فى تحليله لقانون الاساس ٠ ولبحثه هذا هدف مزدوج : (١) فهو يوضح الماهية وهى تمارس فاعليتها فى الوجود الفعلى للاشياء ، (٢) كما أنه يلغى النظرة التقليدية الى الاساس بوصفه كيانا=

وأساس الشيء ، عند هيجل ، ليس الا ماهيته الكلية ، كما تتجسد في الأوضاع والظروف العينية للوجود الفعلي ‥ وهكذا فان الماهية تاريخية بقدر ما هي أنطولوجيــة ‥ والامكانات الأساسية للأشــياء تتحقق في نفس العمليه الشاملة التي تؤسس وجودها الفعلي ‥ فالماهية تستطيع « بلوغ » وجودها الفعلي حين تكون امكانات الأشـــياء قد نضجت في ظروف الواقع ومن خلالها . ويصف هيجل هذه العملية بأنها الانتقال الى التحقق الفعلي .

وعلى حين أن التحليل السابق كان يسترشد بحقيقة توجهه ، هي الحقيقة القائلة ان الامكانات الفعلية للأشياء لا يمكن أن تتحقق في اطار الأشكال السائدة للوجود الفعلي ، فان تحليل التحقق الفعلي actuality بكشف عن شكل الواقع الذي تصـــل فيه هذه الامكانات الى الوجود الفعلي ‥ وهنا لا تظل التحديات الأساسية خارج الأشياء ، على هيئــة شيء ينبغي أن يكون ولكنه ليس كائنا ، بل هي تتجسد الآن كاملة ‥ وعلى الرغم من هذا التقدم العام الذي ينطوي عليه تصور التحقق الفعلي. فان هيجل يصف هــذا التحقق بأنه عمليــة يتخللها بأسرها الصراع بين الامكان والواقع ‥ غير أن الصراع لا يعود تضادا بين قوى موجودة وقوى لم توجد بعد ، بل بين شكلين متضادين للواقع ، يوجدان معا .

وتكشف الدراسة الدقيقة للتحقق الفعلي أنه أولا عرضية Zufälligkeit . فما **يكون** ليس ما يكونه بالضرورة ، بل كان من الممكن أن يكون على صورة أخرى . ولا يشير هيجل في هذا الصــــدد الى نوع من الامكان المنطقي الخاوي . ذلك لأن كثرة الصور الممكنة ليست اعتباطية ، بل أن هناك علاقة محددة بين المعطى والممكن . فما يمكن أن يســـتخلص من نفس مضـــــمون الواقع هو وحده الممكن . ويذكرنا ذلك بالتحليل الذي أجراه هيجل من قبل في صـــــدد تصــــور الواقع reality . فالواقع يتبدى على صــورة تنطوي على تضاد ، وينشـــطر الى وجوده ووجوبه ought . والواقعي ينطوي على ســــلت ما يكـونه مبــــاشرة ، بحيث يكون هذا السلب هو طبيعته الباطنة ، وبذلك فانه « ينطوي

= جزئيا او صورة جزئية ضمن صور أخرى . ويعترف هيجل بأن « مبدأ السبب الكافي (أو الاساس) يتضمن الرأي النقدي القائل ان الوجود « في طابعه المباشر يوصف بأنه غير صحيح ، وهو في اساسه شيء موضوع posited » . على أنه يرى أن السبب او الاساس بالنسبة الى موجود جزئي لايمكن أن يبحث عنه في موجود جزئي مماثل،

على ... الامكان . » (٦٤) وما الصورة التى يوجد عليها الواقع مباشرة الا مرحلة يكشف فيها عن مضمونه ، أى أن الواقع المعطى « معـــادل للامكان . » (٦٥)

وهكذا تحول تصور الواقع الى تصور الامكان .. فالواقعى ليس « متحققا » بعد ، بل هو فى البداية مجرد امكان لمتحقق فعلى .. والامكان البحت ينتمى الى صميم طبيعة الواقع ، فهو لا يفرض عليه بفعل تأملى نظرى تعسفى . والممكن والواقعى تربطهما عـلاقة جدلية تقتضى شرطا خاصا لكى تصبح سارية ، ولا بد أن يكون هذا شرطا حقيقيا بالفعل .. مثال ذلك أنه اذا كانت العلاقات القائمة فى نظام اجتماعى معين مفتقرة الى العدالة والانسانية ، فلا يمكن أن تعوضها امكانات أخرى قابلة للتحقق ما لم يتضح أن هذه الامكانات الأخرى تتغلغل جذورها فى هذا النظام ذاته .. فلا بد اذن أن تكون موجودة فيه ، مثلا ، على شـــكل تراكم واضح للقوى الانتاجية ، ونمو لحاجات الناس ورغباتهم المادية ، وتقـدم فى ثقافتهم ، ونضجهم اجتماعيا وسياسيا ، وما الى ذلك .. فى هذه الحالة لا تكون الامكانات واقعية فحسب ، بل انها تمثل المضـــمون الحقيقى للنظام الاجتماعى فى مقابل الشكل المباشر لوجوده .. وهكذا فانها واقع أكثر واقعية من المعطى ذاته .. ويمكننا أن نقول فى هذه الحالة ان « الامكان واقع » ، وأن تصور الممكن قد عاد راجعا الى تصور الواقعى . (٦٦)

ولكن كيف يكون الامكان واقعا ؟ ان الممكن لا بد أن يكون واقعيا بمعنى دقيق هو أنه ينبغى أن يكون موجودا .. ولقد أوضحنا من قبل ، بالفعل ، طريقة وجوده . فهو يوجد بوصفه الواقع المعطى ذاته ، منظورا اليه بوصفه شيئا ينبغى سلبه وتحويره . وبعبارة أخرى ، فالممكن هو الواقع المعطى منظورا اليه على أنه « شرط » لواقع آخر . (٦٧) ولا تكون أشكال الوجود الفعلى المعطاة ، فى مجموعها ، صحيحة الا بوصفها شروطا لأشكال أخرى للوجود الفعلى . (٦٨) وهذا هو تصور هيجل للامكان الواقعى ، معروضا بوصفه اتجاها وقوة تاريخية عينية ، على النحو الذى

---

(٦٤) علم المنطق ، المجلد الثانى ، ص ١٧٥ .
(٦٥) المرجع نفسه ، ص ١٧٧ .
(٦٦) الموضع نفسه .
(٦٧) دائرة معارف العلوم الفلسفية ، قسم ١٤٦ .
(٦٨) علم المنطق ، المجلد الثانى ، ص ١٧٩ .

يحول على نحو قاطع دون استخدامه مهربا مثاليا من الواقع ٠٠ وفى وسعنا الآن أن نفهم المعنى الدقيق لقضية هيجل المشهورة ، القائلة : « ان الواقعة أو الشيء die Sache يكون قبل أن يوجد فعليا » . فقبل أن توجد الواقعة فعليا ، تكون على صورة شرط وسط المجموع المعقد للمعطيات القائمة ٠٠ وليست الحالة القائمة الا مجرد شرط لمجموع معقد آخر من الوقائع التى تعمل على تحقيق الامكانات الكامنة للمعطى ٠٠ « وعندما تصبح كل شروط الواقعة حاضرة ، تدخل هذه الواقعة حيز الوجود الفعلى ٠ » (٧٠) وفى هذا الوقت يكون الواقع المعطى ، أيضا ، امكانا حقيقيا للتحول الى واقع آخر ٠٠ « ان الامكان الحقيقى لشيء ما هو الكثرة الموجودة فعليا من الظروف المرتبطة به ٠ » (٧١) فلنعد الآن الى المثال الذى ضربناه من قبل لنظام اجتماعى لم يتحقق بعد ٠ مثل هذا النظام الجديد يكون ممكنا بحق اذا كانت شروطه حاضرة فى النظام القديم ، أى اذا كان الشكل الاجتماعى الأسبق له بالفعل مضمون يتجه نحو النظام الجديد بوصفه تحققا له ٠٠ وبذلك ينظر الى الظروف الموجودة فى الشكل القديم ، لا على أنها صحيحة مستقلة فى ذاتها ، بل على أنها مجرد شروط لوضع آخر ينطوى على سلب الوضع السابق .. « وهكذا فان الامكان الحقيقى يؤلف المجموع الكلى للشروط ؛ وهو التحقق الفعلى ٠٠ الذى هو الوجود فى ذاته لآخر ٠٠ » ٠ (٧٢) وعلى ذلك فان تصور الامكان الحقيقى يستخلص نقده للموقف الوضعى من طبيعة الوقائع نفسها ٠٠ ذلك لأن الوقائع لا تكون وقائع الا اذا ارتبطت بما لم يصبح واقعة بعد ، وان كان مع ذلك يتكشف فى الوقائع المعطاة بوصفه امكانا حقيقيا ٠٠ ولنقل بعبارة أخرى ان الوقائع لا تكون على ما هى عليه الا بوصفها لحظات فى عملية تتجه الى تجاوزها ، وتفضى الى ما لم يتحقق واقعيا بالفعل ٠

وتتميز عملية « الاتجاه الى التجاوز » هذه ، بأنها اتجاه موضوعى كامن فى الوقائع من حيث هى معطاة ٠٠ فهى فاعلية ، لا فى الفكر ، بل فى الواقع ٠ وهى النشاط المميز للتحقق الذاتى .. ذلك لأن الواقع المعطى يضم الامكانات الحقيقية بوصفها مضمونة ، « وينطوى على ازدواج

---

(٦٩) ص ١٠٥ ٠

(٧٠) الموضع نفسه .

(٧١) ص ١٧٩ ٠

(٧٢) ص ١٨٠ ٠

فى ذاته » ، ويكون فى ذاته « واقعا وامكانا » .. ويتسم مضمونه ، فى كليته فضلا عن كل وجه معين من أوجهه وكل علاقة من علاقاته ، بنقص من شأنه ألا يكون من الممكن تحويل امكاناته الى تحققات فعلية الا عن طريق فنائه ·· « ان الأشكال المتعددة للوجود الفعلى هى ذاتها علو على الذات وفناء ، وبذلك تتعين فى ذاتها بوصـفها امكانا بحتا .» (٧٣) وتؤدى عملية افناء الأشكال القائمة واحلال أشكال جديدة محلهـا الى اطلاق مضمونها من عقاله ، وتتيح لها أن تكتسب حالتها المتحققة فعليا ·· وعلى ذلك فان العملية التى يفنى فيها نظام معين للواقع ويسفر عن نظام آخر ، ليست الا الصيرورة الذاتية للواقع القديم ·· (٧٤) انها «عودة» الواقع الى ذاته ، أى الى صورته الحقيقية · (٧٥)

ان مضمون الواقع المعطى يحمل بذرة تحوله الى شـكل جـديد ، وتحوله هو « عملية ضرورية ، بمعنى أنه هو الوسـيلة الوحيدة التى يصبح بها الواقع الممكن متحققـا بالفعل ·· ويؤدى التفسـير الجدلى للتحقق الفعلى الى القضاء على التعارض التقليدى بين العرضية والامكان والضرورة ، ويضمها كلها بوصفها لحظات فى عملية شاملة واحـدة . فالضرورة تفترض مقدما واقعا عارضا ، أى واقعا يحمل فى صـورته الحاضرة امكانات لم تتحقق . والضرورة هى العملية التى يبلغ فيها ذلك الواقع العارض صورته الحقة .. وهذا ما يطلق عليه هيجل اسم عملية التحقق الفعلى .

ولو لم يفهم المرء التمييز بين الواقع والتحقق الفعلى reality and actuality لأصبحت فلسفة هيجل بلا معنى فى مبادئها الحاسمة ·· ولقد ذكرنا من قبل أن هيجل لم يعلن أن الواقع معقول ، وانما احتفظ بهذه الصفة لشكل محدد من أشكال الواقع ، هو التحقق الفعلى .. والواقع الذى هو متحقق فعلا هو ذلك الذى يتم فيه التغلب على التعارض بين الممكن والواقعى .. ويتم بلوغه عن طريق عملية تغير ، يتقدم فيها الواقع المعطى وفقا للامكانات التى تتكشف فيه ·· ولما كان الجديد ، بالتالى ، هو حقيقة القديم بعد تحررها ، فان التحقق الفعلى هو « الوحدة الايجابية البسيطة » لتلك العناصر التى كانت توجد من قبل مفتقرة الى الوحدة

---

(٧٣) الموضع نفسه .

(٧٤) ص ١٨٣ ·

(٧٥) ص ١٨٤ .

داخل القديم ؛ انه وحـــدة الممكن والواقعى ، الذى « لا يعود الا الى ذاته » (٧٦) فى عملية التحول ٠

ولا يمكن أن يكون أى اختلاف مزعوم بين مختلف أشكال المتحقق فعليا سوى .ختلاف ظاهرى ، لأن التحقق الفعلى يكشف عن ذاته فى كل الصور ، ويكون الواقع متحققا بالفعل اذا ظل محفوظا وباقيا طـوال السلب المطلق لكل الحالات العارضة ، أو بعبارة أخرى ان لم تكن مختلف صوره ومراحله سوى تكشف واضح لمضمونه الحقيقى ٠ فى مثـل هـــذا الواقع يكون قد تم تجاوز التضاد بين العرضية والضرورة ٠ والعملية التى يسير فيها هذا الواقع ضرورية ، لأن الواقع يتبع القانون الكامن لطبيعته الخاصة ، ويظل كما هو فى كل الأحوال (٧٧) ٠ ولكن هذه الضرورة هى فى الوقت ذاته حرية ، لأن العملية لا تتحكم فيها قوى دخيلة من الخارج، بل هى نمو ذاتى بالمعنى الدقيق ٠ فكل الشروط تدرك وتوضع posited بواسطة الواقع النامى ذاته ٠٠ وهكذا فان التحقق الفعلى هو الاســم الذى يطلق على الوحدة النهائية للوجود الذى لا يعود معرضا للتغير ، لأنه يمارس قوة مستقلة على كل تغير ــ فهو ليس هوية فحسب ، بل « هوية ذاتية » (٧٨) ٠

مثل هذه الهوية الذاتية لا يمكن بلوغها الا بتوسط الوعى الذاتى والمعــرفة ٠ ذلك لأن الكائن الذى لديه ملكة معــرفة امكاناته وامكانات عالمه ، هو وحده الذى يستطيع تحويل كل حالة معطاة ، من أحــوال الوجود الفعلى ، الى شرط لتحققــه الذاتى ٠ فالواقع الحقيقى يفتــرض الحرية مقدما ، والحرية تفترض مقدما معرفة الحقيقة ٠٠ وعلى ذلك فان الواقع الحقيقى ينبغى أن يفهم على أنه تحقق ذات عارفة ٠٠ وهكذا يؤدى تحليل هيجل للتحقق الفعلى الى فكرة الذات بوصفها ما هو متحقق فعليا بحق فى كل واقع ٠

وبذلك نكون قد بلغنا النقطة التى يتحول فيها المنطق الموضوعى الى منطق ذاتى ، أو التى تظهر فيهــا الذاتية بوصفها الشــكل الحقيقى للموضوعية ٠٠ ويمكننــا أن نلخص تحليل هيجل فى التعبــير الموجز الآتى :

---

(٧٦) ص ١٨٤ ٠
(٧٧) ص ١٨٤ ٠
(٧٨) ص ١٨٦ ٠

الشكل الحقيقى للواقع يقتضى الحرية •
والحرية تقتضى الوعى الذاتى ومعرفة الحقيقة •
والوعى الذاتى ومعرفة الحقيقة هما أساسيات الذات •
واذن فالشكل الحقيقى للواقع ينبغى أن ينظر اليه على أنه ذات •

***

ولابد لنا أن نشير الى أن مقولة « الذات » المنطقية لا تدل على أى نوع بعينه من الذاتية (كالانسان) ، بل تدل على بناء عام قد يكون أفضل وصف له هو تصور « الروح » • فالذات تدل على كلى يصطبغ بالصبغة الفردية ، واذا شئنا أن نتصور مثلا عينيا لها ، ففى وسعنا أن نشير الى « روح » عصر تاريخى • فاذا فهمنا مثل هذا العصر ، وتوصلنا الى مفهومه ، فانا سنرى مبدأ كليا ينمو ويتطور ، من خلال فعل الأفراد الوعى بذاته ، فى كل النظم والوقائع والعلاقات السائدة •

غير أن تصور الذات ليس الخطوة الأخيرة فى تحليل هيجل • فهو ينتقل الآن الى اثبات أن الذات « مفهوم notion » •• ولقد سبق أن بين أن حرية الذات انما تكون فى قدرتها على فهم ما هو كائن •• وبعبارة أخرى فان الحرية تستمد مضمونها من معرفة الحقيقة •• غير أن الصورة التى تحتفظ بها الحقيقة هى « المفهوم » • فالحرية ، فى نهاية المطاف ، ليست صفة للذات المفكرة بما هى كذلك ، وانما صفة للحقيقة التى تحتفظ بها تلك الذات وتستخدمها •• واذن فالحرية صفة للمفهوم، والشكل الحقيقى للواقع الذى تتحقق فيه ماهية الموجود هو المفهوم • غير أن المفهوم لا « يوجد » الا فى الذات المفكرة •• « ان المفهوم ، بقدر ما يكون قد تقدم الى وجود فعلى حر فى ذاته ، هو بعينه الأنا ، أو الوعى الذاتى الخالص • » (٧٩)

ولا يمكن أن يفهم توحيد هيجل ــ الذى يبدو غريبا ــ بين المفهوم والأنا ، الا اذا وضعنا فى اعتبارنا أنه ينظر الى المفهوم على أنه نشاط أو فعل الفهم Begriff لا صورته أو نتيجته المنطقية المجردة Begreifen • وفى هذا ما يذكرنا بمنطق كانت الترنسندنتالى ، الذى تعامل فيه أعلى تصورات الفكر على أنها أفعال خلاقة للأنا ، تتجدد دواما فى عملية المعرفة (٨٠) • على أننا سنحاول ، بدلا من الوقوف طويلا عند العرض

---

(٧٩) ص ٢١٧ •

(٨٠) أنظر ص (٤٥) وما يليها من قبل •

الذى قدمه هيجل لهذه النقطة (٨١) ، أن نستخلص بعض نتائج تصور المفهوم عنده .

ان المفهوم ، فى رأى هيجل ، هو فاعلية الذات ، وهو ــ بهــذا الوصف ــ الشكل الحقيقى للوافع ، ومن جهة أخرى فان الذات تتسم بالحرية ، بحيث ان « نظرية المفهوم » عند هيجل انما تعرض مقولات الحريه فى واقع الأمر ·· هذه المقولات تفهم العالم كما يبدو حين يكون الفكر قد حرر نفسه من سلطة الواقع « المتشىء reifiea » ، وحين تكون الذات قد ظهــرت بوصفها « جوهــر « الوجود ·· مثــل هــذا الفكر المتحرر يكون قد تغلب بالفعل على الفصل التقليدى بين الصــور المنطقية وبين مضمونها ·· ففكرة هيجل عن المفهوم تعكس العلاقة العادية المألوفة بين الفكر والواقع ، وتصبح المحور الذى تدور حوله الفلسفة من حيث هى نظرية نقدية ·· ولو رجعنا الى تفكير الموقف الطبيعى ، لوجدناه ينظر الى المعرفة على أنها تزداد افتقارا الى الحقيقة كلما تجردت عن الواقع ·· أما عند هيجل فالعكس هو الصحيح ·· ذلك لأن التجرد عن الواقع ، الذى يقتضيه تكوين المفهوم ، لا يجعل المفهوم أفقر بل أغنى من الواقع، لأنه ينقلنا من الوقائع الى مضمونها الأساسى ·· ولا يمكن أن تستخلص الحقيقة من الوقائع مادامت الذات لم تعش فيها بعد ، وانما تظل تقف فى مواجهتها · ان عالم الوقائع ليس معقولا ولكن ينبغى أن يجلب الى العقل ، أى الى صورة يكون فيها الواقع مناظرا بالفعل للحقيقة ·· ومادام هذا لم يتحقق ، فان الحقيقة ترتكز على المفهوم المجرد لا على الواقع العينى ·· ومهمة التجريد تنحصر فى « العــلو » على الواقع ورده (من المظهر المجرد) الى ما هو أساسى ، أى ما يتبدى في المفهوم وحده . » (٨٢) وحين يتكون المفهوم ، فان التجريد لا يتخلى عن التحقق الفعلى **actuality** بل يؤدى اليه ·· فنحن لن نجد فى الوقائع السائدة الحقيقة الفعلية للطبيعة والتاريخ ، اذ أن العالم ليس منسجما الى هذا الحد ·· وهكذا فان المعرفة الفلسفية توضع فى مقابل الواقع ، وهذا التقابل هو مايعبر عنه الطابع المجرد للمفاهيم الفلسفية · « ليس المقصود من الفلسفة أن تكون رواية لما يحدث ، بل معرفة لما هو صحيح فى الأحداث ، وعليها أن تفهم ، خارج نطــاق الحقيقــة ، ما يبــدو فى الرواية على أنه مجرد حدث . » (٨٣)

(٨١) علم المنطق ، المجلد الثانى ، ص ٢٨٠ وما يليها .
(٨٢) ص ٢٢٢ ·
(٨٣) ص ٢٢٣ .

على أن المعرفة الفلسفية لا تكون أرفع من التجربة والعلم الا بقدر ما تتضمن مفاهيمها تلك العلاقة بالحقيقة ، التى يعزوها هيجل الى المفاهيم الجدلية وحدها • فمجرد المرور عبر الوقائع لا يميز المعرفة الجـدلية من العلم الوضعى ، اذ أن هذا الأخير بدوره يتجاوز الوقائع ، ويحصل على قوانين ، ويقوم بتنبوءات •• الخ • غير أن العلم الوضعى ، بكل الجهاز الذى يستخدمه فى عملياته ، يظل فى اطار الوقائع المعطاة ؛ والمستقبل الذى يتنبأ به ، بل حتى تغيرات الشكل التى يؤدى اليها ، لا يخرجان أبدا عن نطـاق المعطى • فشكل التصـورات العلميـة ومضمونها يظلان مقيـدين بالنظـام السائد للأشياء ؛ وهما يتصفان بطـابع سـكونى حتى عندما يعبران عن الحركة والتغير •• ان العلم الوضعى بدوره يتعامل بتصورات مجردة ، ولكن هذه التصورات تنشأ بالتجريد عن الصـور الجزئية للأشياء ، وتثبت صفاتها المشتركة الدائمة •

أما عملية التجريد التى تفضى الى المفهوم الجدلى فمختلفة عن ذلك كل الاختلاف • فهنا يكون التجريد هو رد الأشكال والعلاقات المتباينة للواقع الى العملية الفعلية التى تتكون فيها هذه الأشكال والعلاقات •• وهنا يكون المتغير والجزئى مماثلين فى أهميتهما للثابت والعام •• وليس طابع الكلية الذى يتسم به المفهوم الجدلى هو المجموع الكلى ، الثـابت المستقر ، للصفات المجردة ، بل هو كل عينى يعمل هو ذاته على تطوير الفوارق الجزئية لكل الوقائع المنتمية الى هذا الكل •• والمفهوم لا يتضمن فقط كل الوقائع التى يتألف منها الواقع ، بل يتضمن أيضا العمليات التى تعمل فيها هذه الوقائع على تنمية ذاتها وتفكيكها •• وهكذا فان المفهوم يضع « مبدأ تميزاته » (٨٤) ؛ وهو يكشف عن الوقائع المتباينة التى يضمها بوصفها « تميزات باطنة » للمفهوم ذاته (٨٥) •

ان المنهج الجـدلى يستمد كل التحديدات العينية من مبدأ واحـد شامل ، هو مبدأ النمو الفعلى للموضوع subject-matter ذاته •• فلابد أن تبدو مختلف حالات الموضوع وصفاته وشروطه بوصفها مضمونه الايجابى المتكشف • ولا يمكن أن يضاف أى شىء من الخارج (أعنى أية واقعة معطاة مثلا) •• فالنمو الجـدلى ليس « النشـاط الخارجى للفكر الذاتى » ، بل هو التاريخ الموضوعى للواقع ذاته (٨٦) •• ومن هنـا

---

(٨٤) ص ٢٤٤ •

(٨٥) ص ٢٤٩ •

(٨٦) فلسفة الحق ، القسم ٣١ •

استطاع هيجل أن يقول اننا « لسنا نحن الذين نصوغ المفاهيم » (٨٧) في الفلسفة الجدلية ، بل ان تكوينها نمو موضوعي نكتفي نحن بترديده ·

وأوضح مثل لتكوين المفهوم الجدلي هو تصور الرأسمالية عند ماركس ·· فكما أن هيجل قد أعلن ، وفقا للنظرية القائلة ان المفهوم كل ينطوي على تناقض ، أن « من المستحيل والممتنع حصر الحقيقة في أشكال مثل الحكم الموجب أو الحكم بوجه عام » (٨٨) ، فكذلك نبذ ماركس أية تعريفات تثبت الحقيقة في أية مجموعة نهائية من القضايا ·· فتصور الرأسمالية ليس أقل من المسار الكامل للرأسمالية ، مفهوما على أساس « المبدأ » الذي يتقدم بواسطته ·· ذلك لأن مفهوم الرأسمالية يبدأ بالفصل بين المنتجين الفعليين وبين وسائل الانتاج ، فيترتب على ذلك ايجاد عمل مجاني والاستحواذ على القيمة الفائضة التي تؤدي ، بنمو التكنولوجيا ، الى تراكم رأس المال وتركزه ، والى التدهور المطرد لمعدل الربح ، وانهيار النظام بأكمله ·· وهكذا فان مفهوم الرأسمالية ليس بأقل من المجلدات الثلاثة لكتاب « رأس المال » ، مثلما أن مفهوم فكرة « المفهوم » عند هيجل يشتمل على المجلدات الثلاثة لكتابه «علم المنطق» ·

وفضلا عن ذلك فان المفهوم يؤلف « كلا سلبيا negative totality » لا يتطور الا بفضل قواه المتناقضة ·· وهكذا فان الأوجه المتناقضة للواقع ليست اختلالات أو نقاط ضعف داخل كل متآلف ، بل هي نفس الشروط التي تكشف عن بناء الواقع واتجاهاته ·· وتظهر الأهمية غير العادية لهذا المنهج بوضوح تام عندما نتأمل الطريقة التي نظر بها ماركس الى الأزمة على أنها لحظة أساسية في النظام الرأسمالي ، بحيث ان هذه اللحظة « السلبية » هي تحقيق لمبدأ هذا النظام ·· فالأزمات مراحل ضرورية في « التمايز الذاتي » للرأسمالية ، والنظام يكشف عن مضمونه الحقيقي عن طريق عملية الانهيار السلبية ·

ان المفهوم يمثل كلية موضوعية تظهر فيها كل لحظة جزئية على أنها هي « التمايز الذاتي » للكلي (المبدأ الذي يحكم الكل) ومن ثم فانه هو ذاته كلي ·· ومعنى ذلك أن كل لحظة معينة تتضمن الكل ، بوصفه

---

(٨٧) موسوعة العلوم الفلسفية ، القسم ١٣٨ ، الملحق ٣ (منطق هيجل) ، ترجمة والاس ، ص ٢٩٣ ·

(٨٨) علم المنطق ، المجلد الثاني ، ص ٢٢٩ ·

مضمونها ذاته ؛ وينبغي أن تفسر على أنها الكل . فاذا شئنا تفسيرا لهذا ، كان علينا أن نشير مرة أخرى الى الميدان الذى أثمر فيه المنطق الجدلى ، وهو نظرية المجتمع ٠

يرى المنطق الجدلى أن كل مضمون جزئي يتكون بواسطة المبدأ الكلي الذى يتحكم فى حركة الكل ٠٠ فالعلاقة الانسانية الواحدة ، كعلاقة الأب بابنه مثلا ، تتكون بواسطة العلاقات الأساسية التى تحكم النظام الاجتماعى ٠٠ فسلطة الأب يدعمها كونه مصدر رزق الأسرة ؛ والغرائز الأنانية للمجتمع القائم على المنافسة تتدخل فى حبه ٠٠ وتظل صورة الأب مصاحبة للشخص البالغ ، وتكون هى الموجهة لخضوعه للقوى التى تتحكم فى وجوده الاجتماعى .. وهكذا فان العلاقة العائلية ، برغم طابعها الخصوصى ، تتفتح على العلاقات الاجتماعية السائدة وتؤدى اليها، بحيث ان العلاقة الخاصة ذاتها تكشف عن مضمونها الاجتماعى الخاص ٠٠ هذا التطور يسير وفقا لمبدأ « السلب المتعين » ٠ أى أن العلاقة العائلية تنتج نقيضها الذى يحطم مضمونها الأصلى ، وهذا النقيض ، وان كان يؤدى الى تحلل الأسرة ، يحقق وظيفتها الفعلية ٠٠ ان الجزئى هو الكلى ، بحيث ان المضمون النوعى الخاص يتحول مباشرة الى المضمون الكلى عن طريق عملية وجوده العينى ٠٠ وهنا أيضا يكون المنطق الجدلى ترديدا للتركيب الذى يتخذه شكل تاريخى معين للواقع ، وهو شكل تؤدى فيه العملية الاجتماعية الى تفكيك كل مجال محدد ثابت للحياة ، واذابته فى الدينامية الاقتصادية ٠

ونظرا الى العلاقة الباطنة التى تربط بين مضمون ووظيفة كل وجه معطى وبين كل لحظة جزئية أخرى فى الكل ، فان هذا الوجه المعطى يتغير مع كل تغير يطرأ على الكل ٠٠ وعلى ذلك فان عزل اللحظات الجزئية وتثبيتها مستحيل ٠٠ وعلى هذه النقطة ترتكز الثغرة التى يستحيل عبورها ، والتى أكد هيجل أنها تفصل بين الرياضة وبين النظرية الجدلية؛ ولهذا السبب فان كل محاولة لوضع الحقيقة فى اطار من الأشكال الرياضية تؤدى حتما الى هدمها ٠٠ ذلك لأن الموضوعات الرياضية « تتميز بصفة خاصة ٠٠٠ هى أنها خارجة كل عن الآخر ، ولها تحديد ثابت ٠٠ ولو أخذت المفاهيم على هذا النحو ، بحيث تصبح مناظرة لهذه الرموز (الرياضة) ، لما عادت مفاهيم ٠ ذلك لأن تحديداتها ليست أمورا ميتة كالأعداد والخطوط ٠٠٠ بل هى حركات حية ؛ والتحدد المختلف لطرف واحد منها هو فى الوقت ذاته داخلى على نحو مباشر بالنسبة الى

الآخر ؛ وما يكون تناقضا تاما فى الأعداد والخطوط هو أساسي لطبيعة المفهوم » (٨٩) ·· فالمفهوم ، الذى هو الشكل الوافي الوحيد للحقيقة ، « لا يمكن أن يدرك فى أساسه الا بواسطة الروح ··· ومن العبث محاولة تثبيته بأشكال مكانية ورموز جبرية من أجل العين الخارجية والمعالجة الآلية الخالية من المفاهيم، أو من أجل الحساب التحليلى »(٩٠).

والواقع أن نظرية المفهوم بأسرها تكون « واقعية » تماما اذا فهمت وطبقت بوصفها نظرية تاريخية ·· ولكن هيجل ، كما أشرنا تلميحا من قبل ، يميل الى ازالة العنصر التاريخى العملى ، والاستعاضة عنه بالحقيقة المستقلة للفكر · وفى نهاية الأمر تتجمع كثرة المفاهيم الجزئية فى « المفهوم » (الكلى) ، الذى يصبح المضمون الواحد للمنطق بأكمله (٩١)·· على أن من الممكن ، مع ذلك ، التوفيق بين هذا الاتجاه وبين التفسير التاريخى ، اذا نظرنا الى المفهوم على أنه يمثل التغلغل النهائى للعقل فى العالم ·· عندئذ يعنى تحقيق المفهوم ، السيطرة الشاملة التى يمارسها أناس لديهم تنظيم اجتماعى عاقل ، على الطبيعة ــ وذلك فى عالم يمكننا بالفعل أن نتخيله على أنه تحقيق لمفهوم الأشياء جميعا ·· مثل هذا الفهم التاريخى يظل حيا فى فلسفة هيجل ، ولكن تطغى عليه دواما التصورات الأنطولوجية للمثالية المطلقة ·· وهذه الأخيرة هى التى يختتم بها « علم المنطق » آخر الأمر ·

اننا لن نستطيع متابعة « نظرية المفهوم » بعد النقطة التى بلغناها ·· وبدلا من أن نقدم عرضا موجزا ــ لابد أن يكون بالضرورة عرضا ناقصا ــ للمنطق الذاتى ، فقد اخترنا أن نحاول تقديم تفسير عام للفقرات الأخيرة فى هذا الجزء · هذه الفقرات هى التى يتحقق فيها الانتقال المشهور من « المنطق » الى « فلسفة الطبيعة والروح » ، وبذلك يختتم المذهب بكامل نطاقه ·

***

ان المفهوم يدل على الشكل العام لكل وجود ، ويدل فى الوقت ذاته على الوجود الحقيقى الذى يمثل هذا الشكل تمثيلا وافيا ، وأعنى به الذات الحرة · والذات بدورها توجد فى حركة تنتقل من الأشكال الدنيا

---

(٨٩) ص ٢٥١ ·
(٩٠) ص ٢٥٣ ·
(٩١) انظر فيما بعد ص (١٧٠) ومايليها ·

للتحقيق الذاتى الى أشكاله العليا ·· ويطلق هيجل على أعلى شكل لهذا التحقق الذاتى اسم « الفكرة » · ولفظ « الفكرة » كان ، منذ عهد أفلاطون ، يعنى صورة الامكانات الحقيقية للأشياء فى مقابل واقعيتها الظاهرة ·· وكان ذلك فى الأصل تصورا نقديا ، شأنه شأن الماهية ، يندد بحالة الاطمئنان التى يتسم بها الموقف الطبيعى فى عالم يقنع بسهولة بالشكل المباشر الذى تبدو عليه الأشياء ·· وهكذا فان القضية القائلة ان الوجود الحق هو الفكرة وليس الواقع ، تنطوى على مفارقة مقصودة ·

أما عند هيجل ، الذى لم يكن يعرف مجالا للحقيقة وراء هذا العالم، فان الفكرة متحققة فعليا ، ومهمة الانسان هى أن يحيا في تحققها الفعلى ·· ان الفكرة توجد بوصفها معرفة وحياة ·· ولم يكن فى وسع هذه الألفاظ أن تقف عقبة فى طريقه · فمنذ كتابات هيجل الأولى ، كان لفظ الحياة يدل على الشكل الفعلى للوجود الحق (٩٢) · فهو يمثل طريقة الوجود التى جعلت منها الذات ، عن طريق نفيها الواعى لكل آخرية ، عملا حرا لها ·· وفضلا عن ذلك فان الحياة لا يمكنها أن تكون عملا حرا كهذا الا بفضل المعرفة ، ما دامت الذات تحتاج الى قوة التفكير التصورى من أجل السيطرة على امكانات الأشياء ·

ويظل العنصر العملى محتفظا به فى الأقسام الختامية من «المنطق» · فالشكل الوافى للفكرة يسمى وحدة المعرفة والفعل ، أو « هوية الفكرة النظرية والعملية » (٩٣) · ويعلن هيجل صراحة أن الفكرة العملية ، أى تحقيق « الخير » الذى يغير الواقع الخارجى ، « أعلى من فكرة المعرفة ··· اذ ليس له شرف الكلى فحسب ، بل له أيضا شرف المتحقق واقعيا » (٩٤) ·

على أن الطريقة التى يثبت بها هيجل هذه الوحدة تبين أنه قد قام بتحويل التاريخ ، آخر الأمر ، الى أنطولوجيا · فهو يتصور الوجود الحق على أنه وجود كامل الحرية · والحرية الكاملة عند هيجل تقتضى أن تفهم الذات كل الموضوعات ، بحيث تتجاوز موضوعيتها المستقلة ·· عندئذ يصبح العالم الموضوعى هو الوسيط الذى يتم به التحقق الذاتى للذات،

---

(٩٢) أنظر ص (٥٨) ومايليها من قبل ·

(٩٣) علم المنطق ، المجلد الثانى ، ص ٤٦٦ ·

(٩٤) ص ٤٦٠ ·

التى تعرف كل واقع على أنه واقعها الخاص ، والتى ليس لها موضوع عدا ذاتها ٠٠ وطالما كان للمعرفة والفعل موضوع خارجى لم تتم السيطرة عليه بعد ، وبالتالى يظل غريبا عن الذات ومعاديا لها ، فان الذات لاتكون حرة ٠٠ فالفعل موجه دائما ضد عالم معاد ، ولما كان الفعل يتضمن وجود مثل هذا العالم المعادى ، فانه يقيد أساسا من حرية الذات ٠٠ أما الفكر ، والفكر الخالص ، فهو وحده الذى يفى بمقتضيات الحرية الكاملة ، لأن الفكر يفكر فى ذاته ، فهو موجود لذاته دائما فى آخريته ؛ فليس له موضوع ماعدا ذاته (٩٥) ٠

اننا نذكر عبارة هيجل القائلة ان « كل فلسفة مثالية » ٠ والآن نستطيع أن نفهم الجانب النقدى للمثالية ، الذى يبرر هذه العبارة ٠ غير أن للمثالية وجها آخر يربطها بالواقع الذى تسعى اتجاهاتها النقدية الى تجاوزه ٠٠ فالتصورات الأساسية للمثالية تعبر ، منذ أصلها الأول ، عن انفصال اجتماعى للمجال العقلى عن مجال الانتاج المادى ٠٠ ولقد كان مضمونها ، وصحتها ، مرتبطين بسلطة وقدرات «طبقة تتمتع بالفراغ» ، أصبحت راعية الفكرة نظرا الى أنها لم تكن مضطرة الى العمل من أجل الانتاج المادى للمجتمع ٠٠ ذلك لأن المركز الاستثنائى الذى كانت تتمتع به هذه الطبقة قد حررها من العلاقات غير الانسانية التى خلقها الانتاج المادى ، وجعلها قادرة على أن تعلو عليها ٠٠ وهكذا أصبحت حقيقة الفلسفة مرتبطة بابتعادها عن العمل المادى ومتوقفة عليه ٠

ولقد رأينا أن هيجل احتج على هذا الاتجاه فى الفلسفة ، ونظر اليه على أنه يعد تخليا تاما من العقل عن أداء مهمته ٠٠ وقد دافع هيجل عن اعطاء سلطة للعقل على الواقع ، واضفاء صبغة مادية عينية على الحرية ٠٠ ولكن الخوف تملكه من القوى الاجتماعية التى أخذت على عاتقها هذه المهمة ٠٠ فالثورة الفرنسية قد أثبتت مرة أخرى أن المجتمع الحديث نسق من المتعارضات التى يستحيل التوفيق بينها ٠ وقد اعترف هيجل بأن علاقات المجتمع المدنى يمكن ألا تؤدى أبدا الى قيام حرية كاملة وعقل كامل ، بناء على الشكل الخاص للعمل ، الذى ترتكز عليه هذه العلاقات٠ ففى هذا المجتمع ظل الانسان خاضعا لقوانين اقتصاد لم تتم السيطرة عليه ، وكان لابد من أن تقوم بترويضه دولة قوية قادرة على التصدى للمتناقضات الاجتماعية ٠ وعلى ذلك فقد كان من الضرورى التماس الحقيقة النهائية فى مجال آخر من مجالات الواقع ٠ وهذه هى الفكرة

---

(٩٥) انظر « فلسفة الحق (القانون) » ، القسم ٤ ، ملحق ٠

التى كان هيجل على اقتناع تام بها ، والتى سيطرت تماما على فلسفته السياسية • وبالمثل يحمل كتاب « المنطق » طابع الاستسلام •

فاذا كان العقل والحرية هما معيارا الوجود الحقيقى ، واذا كان الواقع الذى يتجسدان فيه هو واقع تشوهه اللامعقولية والعبودية ، فلابد من أن يصبحا بدورهما مرتكزين على الفكرة •• وهكذا تصبح المعرفة أكثر من السلوك ، وتصبح معرفة الفلسفة أقرب الى الحقيقة من الفعل العملى الاجتماعى والسياسى •• وعلى الرغم من أن هيجل يقول ان مرحلة التطور التاريخى التى تم بلوغها فى عصره تبين أن الفكرة قد أصبحت واقعا ، فان هذه الفكرة « توجد » فى العالم المفهوم ، وتكون **حاضرة فى الفكر** ، بوصفها « نسق العلم » • هذه المعرفة لا تعود فردية ، بل ان لها « شرف » « الكلى » •• ففى رأيه أن البشرية أصبحت واعية بالعالم بوصفه عقلا ، وبالأشكال الحقيقيــة لكل ما هــو قابل للتحقق •• فاذا ما طهرنا نسق العلم هذا من شوائب الوجود الفعلى ، فانه يصبح الحقيقة التى لا يمكن أن يأتيها الباطل ، ويغدو هو الفكرة المطلقة •

ولنلاحظ أن الفكرة المطلقة لا تضاف الى نتائج التحليل السابق بوصفها حقيقة عليا مستقلة •• بل هى ، فى مضمونها ، المجموع الكلى للتصورات التى كشف عنها « المنطق » ، وهى فى شكلها « المنهج » الذى يعمل على تطوير هذا المجموع •• « ان الحديث عن الفكرة المطلقة قد يوحى بالاعتقاد بأننا نصــل فى نهاية المطــاف الى مربط الفرس ، والى الحصيلة النهائية للموضوع كله •• ومن الممكن قطعا أن يشتبك المرء فى جدل هائل لا معنى له عن الفكرة المطلقة •• غير أن مضمونها الحقيقى ليس الا النسـق الكامل الذى كنا من قبل ندرس نموه وتطوره •» (٩٦) ومن ثم فان الفصل الذى يكرسه هيجل للفكرة المطلقة يقدم الينا عرضا نهائيا شاملا للمنهج الجدلى (٩٧) • وهنا أيضا يقدم الينا هذا المنهج على أنه المسار الموضوعى للوجود ، الذى لا يظل محتفظا بنفسه الا من خلال الصور المختلفة « لنفى النفى » •• هذه الدينامية هى التى تحرك الفكرة المطلقة وتحقق الانتقال من « المنطق » الى « فلسفة الطبيعة والروح » • ان الفكرة المطلقة هى المفهوم الصحيح للواقع ، وهى بهذا الوصف أعلى صور المعرفة • انها أشبه ما تكون بالفكر الجدلى وقد تكشف فى كليته ••

---

(٩٦) موسوعة العلوم الفلسفية ، القسم ٢٣٧ .. ملحق (منطق هيجل ، ترجمة والاس ، ٣٧٤ وما يليها) .

(٩٧) علم المنطق ، المجلد الثانى ، ص ٤٦٨ — ٨٤ •

ولكنها مع ذلك فكر **جدلى** ، ومن ثم فهى تتضمن سلبها ؛ انها ليست شكلا منسجما ثابتا ، بل عملية توحيد للأضداد ·· وهى لا تكتمل الا فى آخريتها otherness ·

ان الفكرة المطلقة هى **الذات** فى شكلها النهائى ، أعنى **الفكر** ·· وآخريتها وسلبها هو **الموضوع** ، **الوجود** ·· ولابد من تفسير الفكرة المطلقة الآن على أنها وجود موضوعى ·· وهكذا ينتهى « منطق » هيجل حيث بدأ ، بمقولة الوجود · غير أن هذا وجود مختلف ، لا يعود من الممكن تفسيره من خلال التصورات المطبقة فى التحليل الذى استهل به كتاب « المنطق » ·· ذلك لأن الوجود يعرف الآن فى مفهومه ، أى بوصفه كلا عينيا تظل كل الصور الجزئية قائمة فيه بوصفها التمييزات والعلاقات الأساسية لمبدأ واحد شامل ·· فالوجود ، مفهوما على هذا النحو ، هو **الطبيعة** ·· وبذلك ينتقل الفكر الجدلى الى **فلسفة الطبيعة** ·

هذا العرض لا يغطى الا وجها واحدا من أوجه الانتقال (من المنطق الى فلسفة الطبيعة) ·· ذلك لأن تجاوز المنطق ليس مجرد انتقال منهجى من علم معين (المنطق) الى علم آخر (فلسفة الطبيعة) ، بل هو أيضا انتقال موضوعى من شكل من أشكال الوجود هو الفكرة Idea الى شكل آخر (الطبيعة) ·· ويقول هيجل ان «الفكرة تطلق ذاتها بحرية» فى الطبيعة ، أو « تعين ذاتها » بحرية بوصفها طبيعة (٩٨) · وهذا التصريح ، الذى يعرض الانتقال على أنه مسار فعلى فى الواقع ، هو الذى يشكل صعوبات جمة فى فهم مذهب هيجل ·

فلقد أكدنا أن المنطق الجدلى يربط شكل الفكر بمضمونه ·· فالمفهوم ، بوصفه شكلا منطقيا ، هو فى الوقت ذاته المفهوم بوصفه حقيقة منطقية ؛ فهو ذات مفكرة ، وعلى ذلك فان الفكرة المطلقة ، التى هى الصورة الكاملة لهذا الوجود ، لابد أن تتضمن فى ذاتها تلك الدينامية التى تدفعها الى ضدها ، ثم تعود بها الى ذاتها عن طريق نفى هذا الضد ·· ولكن كيف يمكن اثبات هذا التحول الحر للفكرة المطلقة الى وجود موضوعى (طبيعة) ، ومن هذا الأخير الى الروح ـ كيف يمكن اثباته بوصفه حدثا فعليا ؟

عند هذه النقطة ، يعود منطق هيجل الى الانضمام الى التراث الميتافيزيقى للفلسفة الغربية ، وهو التراث الذى كان قد تخلى عنه فى

---

(٩٨) المرجع نفسه ، ص ٤٨٦ ·

كثـير من جوانبه ٠ فمنذ أرسـطو ، كان البحث عن الوجود (بما هو كذلك) مرتبطا بالبحث عن الوجود الحق ، أو عن ذلك الوجود المتعين الذى يعبر على أوفى نحو ممكن عن خصائص الوجود بما هو وجود ٠٠ ولقد أطلق على هذا الوجود الحق اسم الله ٠٠ وقد بلغت الأنطولوجيا الأرسطية قمتها في مذهب فى اللاهوت ، ولكنه لاهوت لا شأن له بالدين، لأنه يبحث في وجود الله على نفس النحو الذى يعالج به وجود الأشياء المادية ٠٠ فالاله الأرسطى ليس خالقا للعالم ولا حاكما فيه ، وانما له وظيفة أنطولوجية بحتة ، بل قد يمكن القول انها وظيفة آلية ٠٠ فهو يمثل نوعا محددا من أنواع الحركة ٠

وتمشيا مع هذا التراث ، يربط هيجل بدوره المنطق عنده باللاهوت، فيقول : ان المنطق « يعرض علينا الله كما هو فى ماهيته الأزلية ، قبل خلق الطبيعة وخلق روح متناهية » (١٠٠) ٠ وفى هذه الصيغة يعنى الله مجموع الصور الخالصة للوجود كله ، أو الماهية الحقة للوجود كما يكشفها « المنطق » ٠٠ هذه الماهية تتحقق في الذات الخالصة التى تكون حريتها الكاملة فكرا ٠٠ والى هذا الحد نجد تفكير هيجل يساير أنموذج الميتافيزيقا الأرسطية .. ولكنا نجد بعد ذلك أن التراث المسيحى ، الذى كانت فلسفة هيجل متغلغلة فيه بعمق ، يؤكد حقوقه ، ويحول دون الابقـاء على تصور أنطولوجى بحت لله ٠٠ فلابد من تصور الفكرة المطلقة على أنها الخالق الفعلى للعالم ؛ ولابد أن تثبت حريتها بأن تنطلق بحرية الى آخريتها its otherness ، أى الى الطبيعة ٠

ومع ذلك فان رأى هيجـل يظل مرتبطـا بالاتجاهات العقـلانية لفلسفته ؛ فالوجود الحق لا يكمن فى عالم يتجاوز هذا العالم ، بل انه لا يوجد الا فى العملية الجدلية التى تحفظ وجوده .. ولا يوجد خارج هذه العملية هدف نهائى قد يعنى خلاص العالم ٠ فالعالم ، كما يصوره كتاب « المنطق » ، هو « كل فى ذاته ، ينطـوى على الفكرة الخالصـة للحقيقة ذاتها ٠ » (١٠١) ومسار الواقع «دائرى» ، تظهر فيه نفس الصورة المطلقة فى كل لحظاته ، وأعنى بها عودة الوجود الى ذاته عن طريق سلب آخريته ٠٠ وهكذا فان مذهب هيجل يصل الى حد الغـاء

---

(٩٩) أرسطو : مابعد الطبيعة ، الكتاب الاول ، ٧ ٠

(١٠٠) علم المنطق ، المجلد الاول ، ص ٦٠ ٠

(١٠١) المرجع نفسه ، المجلد الثانى ، ص ٢٢٧ ٠

فكرة الخلق ذاتها ؛ اذ أن كل سلب يتم تجاوزه بالدينامية الكامنة للواقع .. فالطبيعة تبلغ حقيقتها عندما تدخل مجال التاريخ ، ونمو الذات وتطورها يحرر الوجود من ضرورته العمياء ، وتصبح الطبيعة جزءا من التاريخ البشرى ، وبالتالى جزءا من الروح .. أما التاريخ فهو بدوره الطريق الطويل الذى تسلكه البشرية من أجل السيطرة ، نظريا وعمليا، على الطبيعة والمجتمع ، وهى السيطرة التى تتحقق حين يكون الانسان قد خضع للعقل وامتلك العالم بوصفه عقلا .. والعلامة التى تدل على بلوغ هـذه المرحلة هى ، كما يقول هيجل ، الوصول الى وضـع « نسق العلم » الحقيقى ، ويقصد بذلك مذهبه الفلسفى الخاص .. فهذا المذهب يضم العالم كله بوصفه كلا مفهوما تظهر فيه كل الأشياء وكل العلاقات فى صورتها ومضمونها الفعلى ، أى فى مفهومها .. وفى هذا المذهب يتم تحقيق الهوية بين الذات والموضوع ، وبين الفكر والواقع .

الفصل السادس

الفلسفة السياسية

١٨١٦ - ١٨٢١

ظهر المجلد الأول من كتاب « علم المنطق » فى عام ١٨١٢ ، والثانى والأخير فى عام ١٨١٦ ·· وخلال السنوات الأربعة الواقعة بين الاثنين نشبت « حرب التحرير » البروسية ، وعقد « الحلف المقدس » ضد نابليون ، ونشبت معركتا ليبزج ووترلو ، ودخل الحلفاء باريس ظافرين ·· وفى عام ١٨١٦ عين هيجل ، الذى كان عندئذ ناظرا لمدرسة ثانوية فى نورمبرج ، أستاذا للفلسفة بجامعة هيدلبرج · وفى العام التالى نشر الطبعة الأولى من « موسوعة العلوم الفلسفية » ، واختير خليفة لفيشته فى جامعة برلين ·· وهكذا تحقق الهدف النهائى لحياته الأكاديمية فى نفس الوقت الذى بلغ فيه تطوره ونموه الفلسفى منتهاه ·· فأصبح الفيلسوف الرسمى - كما يقولون - للدولة البروسية ، والدكتاتور الفلسفى لألمانيا ·

ولن نتعرض هنا لمزيد من التفاصيل المتعلقة بحياة هيجل ، اذ أننا لا نبحث هنا فى طباعه أو دوافعه الشخصية ·· بل ان من الواجب تفسير الوظيفة الاجتماعية والسياسية لفلسفته ، والرابطة الوثيقة بين فلسفته وبين عهد عودة الملكية Restoration من خلال الوضع الخاص الذى أصبح المجتمع الحديث يمر به عند نهاية العصر النابليونى ·

لقد رأى هيجل فى نابليون البطل التاريخى الذى يحقق رسالة الثورة الفرنسية ؛ فهو ، كما تصور هيجل ، الرجل الوحيد القادر على تحويل انجازات ثورة ١٧٨٩ الى نظام دولة ، وعلى ربط الحرية الفردية بالعقل الكلى لنظام اجتماعى ثابت ·· ولم يكن ما يعجب به فى نابليون عظمة مجردة ، بل صفة التعبير عن الحاجة التاريخية لذلك العصر · فنابليون كان « روح العالم » ، الذى يتجسد فيه الهدف الكلى للعصر ··

هذا الهدف هو دعم الشكل الجديد للمجتمع ، الذى كان يعبر عن مبدأ العقل ، والمحافظة عليه ، ونحن نعلم أن مبدأ العقل فى المجتمع يعنى عند هيجل نظاما اجتماعيا مبنيا على الاستقلال العقلى الذاتى للفرد ، غير أن الحرية الفردية كانت قد اتخذت شكل نزعة فردية غاشمة ، ودخلت حرية كل فرد فى صراع حياة أو موت ضد حرية كل فرد آخر .. وكان « عهد الارهاب » فى عام ١٧٩٣ هو المثل المميز لهذه النزعة الفردية ، وهو نتيجتها الحتمية .. واذا كان الصراع بين المقاطعات الاقطاعية قد اثبت من قبل أن الاقطاع لم يعد قادرا على التوحيد بين الصالح الفردى والصالح العام ، فان حرية الأفراد الشاملة القائمة على التنافس تشهد الآن بأن مجتمع الطبقة الوسطى بدوره عاجز عن هذا التوحيد .. وهكذا رأى هيجل فى سيادة الدولة المبدأ الوحيد القادر على تحقيق هذه الوحدة .

كان نابليون قد سحق الى حد بعيد بقايا الاقطاع فى ألمانيا ، وأدخل « القانون المدنى » فى أرجاء عديدة من الرايخ الألمانى السابق .. « لقد كان الهدف من المساواة المدنية ، والحرية الدينية ، والغاء الضرائب الكنسية والحقوق الاقطاعية ، وبيع الممتلكات الكنسية ، والغاء الطوائف الحرفية ، وتوسيع نطاق البيروقراطية ، وتطبيق نظم ادارية « حكيمة متحررة » ، ووضع دستور يتضمن اقتراع النواب على الضرائب والقوانين — كان الهدف من ذلك كله نسج شبكة من المصالح المرتبطة بالمحافظة على السيطرة الفرنسية ارتباطا وثيقا . » (١) واستعيض عن الرايخ ، الذى كان عاجزا الى حد يبعث على الرثاء ، بعدد من الدول ذات السيادة ، ولا سيما فى جنوب ألمانيا .. وبطبيعة الحال لم تكن هذه الدول أشكالا هزلية للدولة الحديثة ذات السيادة كما نعرفها ، ولكنها كانت مع ذلك تمثل تقدما ملحوظا بالقياس الى الأجزاء الاقليمية السابقة التى كان ينقسم اليها الرايخ ، الذى كان يسعى بلا جدوى الى التوفيق بين نمو الرأسمالية وبين النظام القديم للمجتمع . فالدول الجديدة كانت على الأقل وحدات اقتصادية أكبر ؛ وكانت فيها بيروقراطية مركزية ، ونظام أبسط للقضاء ، وطريقة فى جمع الضرائب تتميز بأنها أرشد ، وبأنها خاضعة لنوع من الاشراف الشعبى .. كانت هذه التجديدات تبدو متمشية مع دعوة هيجل الى مزيد من التنظيم العقلى الرشيد للأشكال

---

(١) جورج ليفيفر : نابوليون Georges Lefebvre : Napoleon. باريس ١٩٣٥ ، ص ٤٢٨ .

السياسية ، من أجل اتاحة نمو القوى الذهنية والمادية الجديدة التى أطلقتها الثورة الفرنسية من عقالها ، فلا عجب اذن ان رأيناه فى البداية ينظر الى الصراع ضد نابليون على أنه معارضة رجعية ٠٠ ومن هنا كانت اشارته الى « حرب التحرير » تحمل معنى السخرية والازدراء ٠٠ بل لقد ذهب الى حد أنه لم يستطع الاعتراف بأن هزيمة نابليون قد أصبحت نهائية ، حتى بعد أن دخل الحلفاء باريس ظافرين ٠

ومن العبارات الدالة على موقف هيجل من الأحداث السياسية فى تلك السنوات ، التصريحات التى أدلى بها فى محاضراته (عام ١٨١٦) ، والتى أكد فيها ، متحديا ، القيم العقلية الخالصة ، فى مقابل المصالح السياسية الفعلية :

« نستطيع أن نأمل أنه ، بالاضافة الى الدولة ، التى ابتلعت كل المصالح الأخرى داخل مصلحتها الخاصة ، قد تتمكن الكنيسة الآن من العودة الى مركزها الرفيع — وبالاضافة الى مملكة العالم التى كانت كل الأفكار والجهود موجهة اليها حتى الآن ، قد يتجه الاهتمام الى مملكة الله أيضا ٠٠ وبعبارة أخرى ، فالى جانب المهام السياسية والمصالح الأخرى للحياة اليومية ، يمكننا أن نأمل فى أن العلم ، والعالم العقلى الحر للذهن، سيزدهر ثانية . » (٢)

لقد كان ذلك ، فى الحق ، موقفا غريبا ٠٠ ذلك لأن فلسفة هيجل السياسية ، التى أصبحت ، بعد عام واحد فقط ، المتحدثة الأيديولوجية الرسمية باسم الدولة البروسية ، وأعلنت عندئذ أن حقوق الدولة هى حقوق العقل ذاته — هذه الفلسفة تحمل ، فى هذا الوقت الذى نتحدث عنه ، على النشاط السياسى ، وتفسر التحرر الوطنى بأنه يعنى حرية البحث الفلسفى ٠٠ وهو الآن يضع الحقيقة والعقل على مستوى يتجاوز دوامة الأحداث الاجتماعية والسياسية بمراحل ، فى عالم العلم الخالص ٠

وسنلاحظ أن موقف هيجل الجديد قد ظل ملازما له .. أما عن انتقاله من موقف أقرب الى أن يكون مضادا للقومية ، الى موقف قومى ، فانا نستطيع أن نتذكر نوعا مشابها من « عدم الاتساق » فى العهود الأولى للكتابة الفلسفية الحديثة ٠ ذلك لأن « هبز » ، الذى يمكن أن نوصف بأنه أقوى الفلاسفة تمثيلا للبورجوازية الصاعدة ، قد وجد

---

(٢) محاضرات في تاريخ الفلسفة ، ترجمة E.S. Haldane ، لندن ١٨٩٢ ، ص ١١ وما يليها (من المقدمة) .

فلسفته السياسية متمشية أولا مع ملكية تشارلس الأول ، ثم مع دولة كرومويل الثورية ، وأخيرا مع رجعية أسرة ستوارت ٠٠ ولم يكن هبز يهتم بكون الدولة ذات السيادة تتخذ شكل الديمقراطية ، أو الأليجاركية، أو الملكية المقيدة ، مادامت تؤكد سيادتها فى علاقتها بالدول الأخرى ، وتحتفظ بسلطتها بالنسبة الى مواطنيها ٠٠ كذلك كانت الفوارق فى الشكل السياسى بين الدول غير هامة فى نظر هيجل ، ما دامت تحافظ على هوية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الكامنة من ورائها ، على النحو المطلوب فى مجتمع الطبقة الوسطى ٠٠ ولقد بدا له أن الملكية الدستورية الحديثة تصلح تماما للمحافظة على هذا البناء الاقتصادى ٠٠ ومن ثم فانه ، بعد انهيار نظام نابليون فى ألمانيا ، كان على استعداد تام للترحيب بالملكية ذات السيادة التى أعقبته ، بوصفها الوريث الحقيقى لنظام نابليون ٠

لقد كانت سيادة الدولة ، فى نظر هيجل ، أداة ضرورية للمحافظة على مجتمع الطبقة الوسطى ٠٠ ذلك لأن الدولة ذات السيادة تزيل عنصر المنافسة الهدام من الأفراد ، وتجعل المنافسة مصلحة ايجابية للحقيقة الكلية ؛ فالدولة قادرة على السيطرة على المصالح المتعارضة لأفرادها ٠٠ والنقطة التى ينطوى عليها رأيه هذا هى أنه ، حين يقتضى النظام الاجتماعى أن يتوقف وجود الفرد على التنافس مع الآخرين ، يكون الضمان الوحيد لتحقيق المصلحة المشتركة ، على نطاق محدود على الأقل ، هو وضع حريته فى اطار لا تتعداه ، داخل النظام الكلى للدولة ٠٠ وهكذا فان سيادة الدولة تفترض مقدما التنافس الدولى بين وحدات سياسية متعارضة ، تكمن قوة كل منها أساسا فى سلطتها ، التى لا تنازع ، على أفرادها ٠

ولقد كان هذا الموقف هو وحده الذى أملى على هيجل آراءه الواردة فى تقريره المنشور عام ١٨١٧ عن مناقشات ولايات « فورتمبرج » ٠٠ وكانت فورتمبرج قد أصبحت مملكة مستقلة بقانون وضعه نابليون ، وكان من الضرورى وضع دستور جديد يحل محل النظام العقيم شبه الاقطاعى ، كما كان من الضرورى ضم الأقاليم التى اكتسبت حديثا الى الدولة الأصلية من أجل تكوين كل اجتماعى وسياسى ومركزى ٠ وكان الملك قد وضع مسودة دستور كهذا ، وقدمه الى مجالس الولايات التى اجتمعت فى عام ١٨١٥ ، ولكن هذه الأخيرة رفضته ٠ أما هيجل ، فانه فى دفاعه الحار عن المشروع الملكى ضد معارضة الولايات ، قد فسر النزاع

بين الفريقين على أنه نضال بين المبدأ الاجتماعى القديم والجديد ، بين الامتياز الاقطاعى والسلطة الحديثة ·

ويظهر فى جميع مواضع تقريره هذا خيط واحد يوجهه ، هو مبدأ السيادة ·· فهو يقول ان نابليون قد وضع دعائم السيادة الخارجية للدولة ـ والمهمة التـاريخية الواجبة الآن هى وضـع دعائم سيادتها الداخلية ، أى سلطة الحكومة ، التى لا تنازع ، على أفرادها ·· ولابد من الاستعاضة عن فكرة العقـد الاجتمـاعى بفكرة الدولة بوصفها كلا موضوعيا ·· ولقد كان « مذهب يينا » قد حمل على أى تطبيق لفكرة العقد الاجتماعى على الدولة ·· والآن ، أصبحت النغمة الرئيسية التى تتحكم فى تشكيل فلسفة هيجل هى أن الدولة منفصلة عن المجتمع ·

ان الأجهزة الكامنة فى المجتمع الحديث لا تستطيع أن تولد مصلحة مشتركة من الصراع الحاد للمصالح الخاصة أو الجزئية ، التى هى أسـاس العلاقات فى هذا المجتمع ·· ولابد أن يفرض الكلى على الجزئيات ، رغما عن ارادتها اذا لزم الأمر ، بحيث يستحيل أن تكون العلاقات الناجمة بين الأفراد من جهة والدولة من جهة أخرى مماثلة للعلاقة بين الأفراد ·· أما العقد فيجوز أن ينطبق على هذه الأخيرة ، غير أنه لا يمكن أن يسرى على الأولى . ذلك لأن العقد يفترض أن الأطراف المتعاقدة «يستقل كل منها عن الآخر بنفس المقدار » · وليس اتفاقهم الا « علاقة عارضة » يرجع أصلها الى حاجاتهم الذاتية (٤) · أما الدولة فهى « علاقة موضوعية ضرورية » ، مستقلة أساسا عن الحاجات الذاتية ·

وفى رأى هيجل أن المجتمع المدنى لابد أن يتولد عنه آخر الأمر نظام قائم على السلطة ، وهو تغير ينبثق من الأسس الاقتصادية للمجتمع ذاته ، ويستخدم فى المحافظة على اطاره ·· والمفروض أن يؤدى التغير فى الشكل الى انقاذ المضمون المهدد بالخطر ·· ولنذكر هنا أن هيجل كان قد حدد معالم نظام قائم على السلطة عندما تحدث عن « حكومة النظام الصارم » فى نهاية « مذهب يينا » الأخلاقى · ولم يكن هذا الشكل

---

(٣) أنظر من قبل ص ١٠٠ ·

(٤) مناقشات فى اجتماع مجالس ولايات مملكة فورتمبرج فى عامى ١٨١٥ و ١٨١٦·
Verhanlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816.

فى كتابات فى السياسة وفلسفة القانون
Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.

من أشكال الحكومة يعنى نظاما جديدا ، بل كان يقتصر على فرض منهج على النظام الفردى السائد . كذلك فان هيجل ، حين يجعل الدولة هنا فوق المجتمع ، يسير على نفس النهج . فهو يجعل للدولة أرفع مكانةلأنه يدرك التأثيرات المحتومة للتعارضات داخل المجتمع الحديث . ذلك لأن المصالح الفردية المتنافسة عاجزة عن أن تولد نظاما يضمن استمرار الكل، ومن هنا كان لابد من أن تفرض عليها سلطة لا معقب عليها ، وهو يبعد علاقة الحكومة بالشعب من نطاق العقد ، ويجعلها « وحدة جوهرية أصلية » (٥) . فالفرد تربطه بالدولة أساسا علاقة واجب ، وحقه خاضع لهذه العلاقة ، والدولة ذات السيادة تتحدد معالمها بوصفها دولة نظام صارم .

على أن سلطتها ينبغى أن تكون مختلفة عن سلطة دولة الحكم المطلق ـ فلابد أن يصبح الشعب جزءا ماديا من قوة الدولة (٦) . ذلك لأنه لما كان المجتمع الحديث قائما على نشاط الفرد المتحرر من قيوده ، فلابد من تأكيد نضجه الاجتماعى وتشجيعه . ومما يلفت النظر فى هذا الصدد أن هيجل قد وجه نقدا خاصا لنقطة معينة فى الدستور الملكى ، هى النقطة المتعلقة بتقييد حق الاقتراع . ذلك لأن الملك كان قد نص أولا على أن موظفى الدولة ، فضلا عن أفراد الجيش ورجال الكنيسة والمهنة الطبية لا ينتخبون ، كما نص ثانيا على أن يكون الحد الأدنى لدخل الشخص من عقاره ٢٠٠ فلورين لكى يكون له حق الاقتراع . أما هيجل فقد أعلن ، فى صدد المسألة الأولى ، أن ما يترتب عليها من استبعاد موظفى الدولة من مجلس النواب أمر غاية فى الخطورة . ذلك لأن هؤلاء الموظفين هم بعينهم السياسيون الذين هم أقدر ، بحكم مهنتهم وتدريبهم، على الدفاع عن المصالح العامة فى مقابل المصالح الخاصة . وأعلن أن كل الأعمال الخاصة فى هذا المجتمع تؤدى ، بحكم طبيعتها ، الى وضع الفرد فى مقابل الجماعة .

« ان ملاك العقارات ، فضلا عن الحرفيين وغيرهم ، ممن يجدون أنفسهم يمتلكون عقارا أو صنعة ، يجدون من مصلحتهم المحافظة على النظام البورجوازى ، ولكن هدفهم المباشر فى ذلك هو المحافظة على ملكيتهم الخاصة . » (٧)

---

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٩٧ .

(٦) ص ١٦١ .

(٧) ص ١٦٩ .

انهم ليسوا على استعداد لأن يبذلوا فى سبيل (الصالح) العام الا أقل القليل ، بل هم مصممون على ذلك . وهو يضيف الى ذلك أن هذا الموقف ليس مسألة تتعلق بالأخلاق ، أو بالطبيعة الشخصية لبعض الأفراد ، بل ان جذورها ترجع الى « طبيعة الوضع نفسه » (٨) ، اى طبيعة هذه الطبقة الاجتماعية ، ومن الممكن أن يقضى على تأثيرها اذا وجدت بيروقراطية ثابتة بعيدة بقدر الامكان عن نطاق المنافسة الاقتصادية ، وبالتالى يمكنها أن تخدم الدولة دون أى تدخل من أصحاب الأعمال الخاصة .

هذه الوظيفة الأساسية للبيروقراطية فى الدولة عنصر هام فى تفكير هيجل السياسى ، وقد أيد التطور التاريخى نتائجه التى توصل اليها ، وان كان ذلك على صورة مغايرة تماما لتوقعاته .

كذلك فان هيجل حمل على القيد الثانى على حق الاقتراع ، وهو القيد المتعلق بمقدار الملكية لدى المقترعين . ذلك لأن الملكية هى ذاتها العامل الذى يجعل الفرد يعارض المصلحة الكلية ، ويتقيد بمصلحته الخاصة بدلا منها ، أو بتعبير هيجل ، ان الملكية صفة « مجردة » لا شأن لها بالخصائص الانسانية . وهو يعلن أن التأثير السياسى لكمية الممتلكات وحدها هو ميراث سلبى من الثورة الفرنسية ، ومن الواجب آخر الأمر تجاوزها من حيث هى معيار للامتيازات ، أو ينبغى على الأقل أن تصبح هى « الشرط الوحيد الذى يوضع لوظيفة من أهم الوظائف السياسية . » (٩) ولو ألغى قيد الملكية بوصفه شرطا للحقوق السياسية لكان فى ذلك تقوية للدولة لا اضعاف لها .. ذلك لان البيروقراطية القوية التى تجعل ذلك ممكنا ، ترسى هذه الدولة على أساس أمتن بكثير من ذلك الذى تهيئه لها مصالح الملاك الصغار نسبيا .

وقد صور هيجل الصراع بين الملك والمقاطعات فى فرتمبرج بأنه صراع بين « قانون الدولة العقلى vernunftiges Staatsrecht وبين النظام التقليدى للقانون الوضعى . (١٠) فالقانون الوضعى ينحدر الى مستوى نظام بال من الامتيازات القديمة التى يظنها الناس سارية أزليا ، لا لشىء الا لأنها ظلت سارية خلال بضع مئات من السنين .. وهو يذهب الى أن

---

(٨) ص ١٧٠ .
(٩) ص ١٧٧ .
(١٠) ص ١٩٨ .

« القانون الوضعى قد يندثر بحق عندما يفقد ذلك الأساس الذى هو شرط وجوده . » (١١) والحق أن الامتيازات القديمة للاقطاعيات ليس لهـــا من الأساس فى المجتمع الحديث أكثر مما « للقتل وفاء بالقربان ، والرق ، والاستبداد الاقطاعى ، وسائر الفظائع الأخرى » . (١٢) هذه أمور عفا الزمان ، من حيث هى «حقـوق » ـ وأصـبح العقل حقيقـــة تاريخية منذ الثورة الفرنسية .. وأدى الاعتراف بحقوق الانسان الى اسقاط الامتياز القديم ، ووضع أسس « المبـادىء الدائمة للتشريع المستقر ، والحكومة والادارة الراسخة . » (١٣) وفى الوقت ذاته فان النظـام العقلى الذى يناقشـــه هيجل هنا تنزع عنـه بالتدريج مضـامينه الثورية ، ويلاءم بينه وبين مقتضيات المجتمع فى عصره . فهو يدل الآن فى نظره على أبعد الحدود التى يستطيع هذا المجتمع أن يكون معقولا فيها دون أن يسلب أو ينفى من حيث المبدأ .. وهو يرى ان الارهاب الثورى عام ١٧٩٣ كان نذيرا مشئوما بأن النظام القائم ينبغى ان يصان بكل الوسائل الممكنة .. وعلى الأمراء أن يعرفوا ، « بناء على خبرات السنوات الخمس والعشرين الأخيرة ، الأخطار والأهوال المرتبطة باقامة دساتير جديدة ، وباتباع معيار الواقع الذى يطابق الفكر . » (١٤)

لقد امتدح هيجل ، بوجه عام ، محاولة تشكيل الواقع وفقا للفكر .. فذلك فى رأيه أرفع امتياز للانسـان ، وهو الوسيلة الوحيدة لتجسيد الحقيقة .. ولكن حين تكون مثل هذه المحاولة مهددة لنفس المجتمع الذى رحب بها أصلا بوصفها امتيازا للانسـان ، فان هيجل يفضل الابقاء على النظام السائد تحت أى ظرف من الظروف .. وهنا أيضا نستطيع أن نرجع الى « هبز » لنرى كيف ان الحرص على النظام القائم يجمع حتى بين أشد الفلسفات تباينا : « ان الانسان لا يمكن أن يحيا فى حالة تخلو تماما من نوع من المتاعب » ولكن « أشد المتاعب التى يمكن أن تصيب الشعب بوجه عام فى أى شكل من أشكال الحكومة، لا تكاد تكون شيئا مذكورا بالقياس الى الأهوال والكوارث الفظيعة التى ترتبط بالحرب الأهلية .. » . « ان من الواجب دائما تفضيل الحاضر والمحافظة عليه والنظر اليه على أنه الأحسن . ذلك لأن القيام بأى شىء

---

(١١) ص ١٩٩ .

(١٢) الموضع نفسه .

(١٣) ص ١٨٥ .

(١٤) ص ١٦٤ ـ ٢ .

يؤدى الى هدمه هو أمر مناف لقانون الطبيعة ، وكذلك للقانون الوضعى الالهى . » (١٥)

ان طغيان السلطة التى ينسبها هيجل الى المجموع أو الكل ، على الحرية الفردية ، واتخاذ العنصر العقلى آخر الأمر شـــكل النظام الاجتماعى القائم ، ليس افتقارا الى الاتســاق فى مذهبه ، بل ان عــدم الاتساق الظاهرى يعبر عن الحقيقة التاريخيـــة ، ويعكس اتجاهات الصراع فى المجتمع القائم على النزعة الفردية ، وهو الصراع الذى يحول الحرية الى ضرورة والعقل الى سلطة . والواقع ان « فلســــفة الحق (القانون) » عند هيجل تدين بصلاحيتها ، الى حد غير قليل ، لقدرة تصوراتها الأساسية على استيعاب متناقضات هذا المجتمع واستبقائها عن وعى ومتابعتها حتى النهاية المريرة .. فهذا الكتاب رجعى بقدر ما كان النظام الاجتماعى الذى تعكسه رجعيا ، وتقدمى بقدر ما كان هذا النظام تقدميا .

ومن الممكن التخلص من بعض من أخطر مظـاهر سوء الفهم ، التى تضفى غموضا على كتاب « فلسفة الحق (القانون) » اذا تأملنا ـــ ببساطة ـــ موقع هذا الكتاب فى مذهب هيجل .. فالكتاب لا يعالج العالم الثقافى بأكمله ، اذ أن مجال الحق ليس الا جزءا من المجال الروحى ، أعنى ذلك الجزء الذى يصفه هيجل بأنه روح موضـوعية . وهو بالاختصار لا يعرض أو يعالج الحقائق الثقافية للفن والدين والفلسفة، التى هى تجسد للحقيقة النهائية فى نظر هيجل .. وهكذا فان المركز الذى تحتله « فلسفة الحق (القانون) » فى المذهب الهيجلى يجعل من المستحيل النظر الى الدولة ، وهى أعلى حقيقة فى مجال الحق (القانون)، على أنها أعلى حقيقة فى المذهب بأسره . فحتى ذلك التأليه المؤكد الذى كان هيجل ينظر به الى الدولة ، لا يمكنه أن يلغى حقيقة قاطعة ، هى أنه أخضع الروح الموضوعية للروح المطلقة ، والحقيقة السياسية للحقيقة الفلسفية .

ولقد أعلن هيجل فى تصدير هـــذا الكتاب مضمونه الذى سيأتى فيما بعد . وقد هاجم الكثيرون هذه المقدمة على أساس أنها وثيقة تعبر عن أقصى قدر من الذلة والعبودية تجاه عهد عودة الملكية ، وعن عداء صارخ

---

(١٥) هبز : لفياثان Leviathan فى « أعمـــال هبز Works » ، نشرهـا Molesworth ، المجلد الثالث ؛ ص ١٧٠ ، ٥٤٨ .

لكل الاتجاهات التقدمية المتحررة فى ذلك العصر .. وأشار موجهو هذا الاتهام ، تأييدا له ، الى تنديد هيجل بأحد زعماء حركة الشباب الألمانى فى أول عهدها وهو « فريز J.F. Fries » ، والى دفاعه عن قرارات كارلسباد Karlsbader Beschlüsse (١٨١٩) ، التى أدانت بالجملة كل عمل أو تصريح متحرر (ووصفته بالديماجوجية ، وهو وصف للتشهير كان شائعا عندئذ) ، ودفاعه عن تشديد الرقابة ، وعن قمع الحريات الأكاديمية ، والحد من كل الاتجـاهات الرامية الى تحقيق نوع من الحكومة النيابية الحقيقية .. وليس من شك فى أنه لا يوجد مبرر لموقف هيجل الشخصى في ذلك الوقت .. اما فى ضوء الوضع التاريخى، وبخاصة التطور الاجتماعى والسياسى التالى ، فان موقفه ، والمقدمة بأسرها ، تصبح لهما دلالة مختلفة كل الاختلاف .. ولا بد لنا من أن نبحث بايجاز طبيعة المعارضة الديمقراطية التى كان هيجل ينتقدها .

لقد انبعثت الحركة من خيبة أمل البورجوازية الصـــغيرة واستيائها بعد حرب ١٨١٣ ـ ١٨١٥ .. فقد اقترن تحـرير الدول الألمانية من الحكم الفرنسى برجعية استبدادية .. ولم يتحقق الأمل فى الاعتراف السياسى بحقوق الشعب ، والحلم الذى كان يراود الألمان باقامة دستور سليم .. وكان رد الفعل هو ظهور موجة من الدعاية من أجل الوحدة السياسية للأمة الألمانية ، وهى دعاية كانت تتضمن الى حد غير قليل عداء ليبراليا صادقا لعهـــد الطغيان الذى توطدت أركانه حديثا .. ومع ذلك ، فنظرا الى أن الطبقات العليا كانت قادرة على الاحتفاظ بمركزها داخل الاطار الاستبدادى ، ونظرا الى عدم وجود طبقة عاملة منظمة ، فان الحركة الديمقراطية كانت الى حد بعيد تعبيرا عن روح الســخط من جانب البورجوازية الصــغيرة التى وقت عاجزة لا سلطان لها .. وظهر التعبير الصريح عن هذا الســخط فى برنامج الجماعات الطلابية ، (البورشنشافتن Burschenschaften) ، وفى الجماعة التى مهدت لها الطريق ، وهى « النوادى الرياضية Turnvereine » ولقد كثر حديث هذه الجماعات عن الحرية والمساواة ، ولكن هذه كانت حرية تشكل امتيازا مقصورا على الجنس التيوتونى وحـده ، ومساواة تعنى تعميم الفقر والحرمان .

وكان ينظر الى الثقافة على أنها من أسلحة الأغنياء والأجانب ، هدفها افساد الشعب وافقاده خشونته وصلابته ، وكانت كراهية الفرنسيين

مقترنة لديهم بكراهية اليهود والكاثوليك و « النبلاء » .. ولقد كانت الحركة تنادى « بحرب ألمانية » بالمعنى الصحيح ، حتى تستطيع المانيا أن تكشف عن « الثراء الزاخر لقوميتها » . وكانت تطالب « بمخلص » يحقق الوحدة الألمانية ، وهو شخص « يغتفر له الشعب كل خطاياه » . وكانت الحركة تحرق الكتب وتهاجم أصحاب العقائد الأخرى ، وتظن نفسها فوق القانون والدستور لأنه « ليس ثمة قانون للقضية العادلة . » (١٦) وكانت تنادى بضرورة بناء الدولة « من أسفل » ، عن طريق الحماسة الخالصة للكتل الجماهيرية ، وبأن تحل الوحدة « الطبيعية » للشعب محل النظام المتدرج ، المتفاوت ، للدولة والمجتمع .

وليس من العسير ان يتعرف المرء في هذه الشعارات «الديمقراطية» على أيديولوجية الاتحاد الشعبى « Volksgemeinschaft » الفاشية . والواقع أن العلاقة بين الدور التاريخى « للبورشنشافتن » ــ بما تتسم به من عنصرية وعداء للعقلانية ، وبين الاشتراكية الوطنية النازية ، أوثق بكثير من علاقة موقف هيجل بهذه الأخيرة .. فقد ألف هيجل كتابه « فلسفة الحق (القانون) » بوصفه دفاعا عن الدولة ضد هذه الأيديولوجية الديمقراطية المزعومة ، التى رأى فيها تهديدا للحرية اخطر من استمرار حكم السلطات القائمة .. وليس من شك فى أن كتابه ادى الى تقوية نفوذ هذه السلطات ، وساعد بذلك الرجعية التى كانت منتصرة من قبل ، ولكن هذا الكتاب تحول ، بعد وقت قصير نسبيا ، الى سلاح ضد الرجعية .. ذلك لأن الدولة التى كان هيجل يقصدها كانت دولة تحكمها معايير العقل النقدى والقوانين التى تسرى على نحو شامل . وفى هذا يقول ان معقولية القانون هى العنصر الحيوى للدولة الحديثة .. « ان القانون هو العلامة الحقيقة التى تكشف الأعوان والأصدقاء المزيفين لما يسمى بالشعب . » (١٧) وسوف نرى أن هيجل ظل يسير على أساس هذا المبدأ حتى مرحلة النضج فى فلسفته السياسية . والحق أنه ليس ثمة تصور ابعد عن مسايرة الأيديولوجية

---

(١٦) انظر : تريتشكه : التاريخ الالمانى فى القرن التاسع عشر :
Henrich von Treitschke : Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert.
الطبعة الثالثة ١٨٨٦ ، المجلد الثانى ، ص ٣٨٣ ـ٤٤٣ ، وبخاصة ص ٣٨٥ ، ٣٩١ ، ٤٢٧ ، ٤٣٩ .

(١٧) « فلسفة الحق (القانون) ترجمة S.W. Dyde الناشر George Bell and Sons لندن ١٨٩٦ ، ص ٢٣ من المقدمة .

الفاشية من ذلك الذى يبنى الدولة على قانون كلى عقلى يصون مصالح كل فرد ، أيا كانت الصفات العارضة التى يتسم بها مركزه الطبيعى والاجتماعى .

وفضلا عن ذلك فان هجوم هيجل على الخصوم الديمقراطيين لعهد عودة الملكية ، لا يمكن أن ينفصل عن نقده الأشد حدة للممثلين الرجعيين للنظرية العضوية فى الدولة .. فنقده للحركة الشعبية Volksbewegung يرتبط بصراعه ضد كتاب فون هالر K.L. von Haller اصلاح علم السياسة Restauration der Staatwissensch·ft (الذى نشر لأول مرة عام ١٨١٦) ، وهو كتاب كان له تأثير كبير فى الرومانتيكية السياسية فى ألمانيا .. فى هذا الكتاب نظر هالر الى الدولة على أنها واقعة طبيعية ، ونتاج الهى فى الوقت ذاته . وعلى هذا الأساس فقد قبل دون تبرير حكم القوى على الضعيف ، وهو ما تنطوى عليه ضمنا كل دولة ، ورفض أى تفسير للدولة على أنها تمثل حقوقا لأفراد أحرار منظمة قانونا ، أو على أنها تخضع لمطالب العقل البشرى .. وقد وصف هيجل موقف هالر بأنه ليس أقل من «تعصب أعمى ، وبلاهة عقلية ، ونفاق » (١٨) . فاذا كانت القيم الطبيعية المزعومة ، لا قيم العقل ، هى المبادىء الأساسية للدولة ، فعندئذ تحل العشوائية والظلم والعنصر البهيمى فى الانسان محل المعايير العقلية للتنظيم الانسانى .

لقد اتفق كل من الخصوم الديمقراطيين والاقطاعيين للدولة على رفض حكم القانون . وفى مقابل الاثنين معا ذهب هيجل الى أن حكم القانون هو الشكل السياسى السليم الوحيد للمجتمع الحديث . فالمجتمع الحديث ، فى رأيه ، ليس جماعة طبيعية ، وليس نظاما من الامتيازات الممنوحة من مصدر الهى ، وانما يقوم على المنافسة العامة لملاك أحرار يكتسبون مركزهم فى العملية الاجتماعية ويحتفظون به عن طريق نشاطهم الذى يعتمدون فيه على أنفسهم .. انه مجتمع لا يحرص فيه الناس على الصالح العام ، ولا يحققون مصلحة «الكل» ، الا بالصدفة العمياء . وعلى ذلك فان التنظيم الواعى للصراعات الاجتماعية بواسطة قوة تعلو على تعارض المصالح الخاصة ، وتحافظ مع ذلك عليها كلها ، هو وحده الكفيل بتحويل ذلك

---

(١٨) المرجع نفسه ، القسم ٢٥٨ ، ص ٢٤٤ ، الهامش .

المجموع الكلي الفوضوى للأفراد الى مجتمع قائم على أسس عاقلة، والوسيلة التى تحقق هذا التحويل هى حكم القانون ٠

وفي الوقت ذاته رفض هيجل النظرية الاجتماعية في ذاتها ، وأنكر أن تكون لها أية قيمة فى الحياة السياسية . فحكم القانون فى متناول أيدينا ؛ وهو متجسد في الدولة ، ويشكل التحقق التـــاريخى السليم للعقل ، وما ان يقبل المرء النظام القائم على هذا النحو ، ويرضى به ، حتى تصبح النظرية السياسية بلا جدوى ، اذ أن « النظريات تضع نفسها الآن فى مقابل النظام الموجود ، وتدعى أنهـــا صـــحيحة وضرورية بصــفة مطلقة . » (١٩) لقد كان لزاما على هيجل أن يتخلى عن النظرية لأنه كان يرى أن النظرية نقدية بالضرورة ، ولا سيما فى الصورة التى اتخذتها فى التاريخ الغربى ٠ فمنــذ ديكارت ، كان المفـــكرون يزعمون أن النظرية تستطيع اصلاح البناء العقلى للكون ، وأن العقل يستطيع بجهوده الخاصة أن يصبح معيارا للحياة الاجتـماعية ٠٠ وهـــكذا كانت المعرفة النظرية والعقلية للحقيقة تتضمن اعترافا بأن الواقع ، الذى لم يصـــل بعد الى المستوى المطلوب ، مفتقر الى الحقيقة ٠٠ فالطبيعة الناقصة للواقع الموجود أرغمت النظرية على أن تتجاوزه ، وعلى أن تصبح مثالية ٠٠ ولكن التاريخ، كما يقول هيجل الآن ، لم يقف ساكنا ؛ فقد وصلت البشرية الى مرحلة أصبحت فيها كل وسائل تحقيق العقل متوافرة ٠ والدولة الحديثة هى التجسد الفعلى لهذا التحقيق ٠ ومن هنـــا فان أى اســـتمرار فى تطبيق النظرية على السياسة بعد الآن ، يجعل النظرية خيالية طوباوية ٠ أى أنه حين ينظر الى النظام القائم على أنه عقلى ، تكون المثالية قـد بلغت غايتها ونهايتها ٠ ومنذ ذلك الحين يتعين على الفلسفة السياسية أن تمتنـــع عن تعليم الناس ما ينبغى أن تكون عليه الدولة ٠٠ ان الدولة موجودة ، وهى عقلية ، وهذا هو مسك الختام ٠ ويضيف هيجل أن فلسفته سوف تدعو، بدلا من ذلك ، الى وجوب الاعتراف بالدولة بوصفها عالما أخلاقيا كاملا٠٠ وهنا تصبح مهمة الفلسفة هى « المواءمة بين الناس وبين ما هو متحقق فعلا » .

وانها لمواءمة غريبة بحق ! اذ لا يكاد يوجد عمل فلسفى يكشف ، على نحو أوضح ، عن المتناقضات الحادة للمجتمع الحديث ؛ أو يبدو أكثر منه رضاء عن هذه المتناقضات التى يعد الرضا عنها أمرا شاذا بحـق ٠٠ والواقع أن نفس «المقدمة» التى ينبذ فيها هيجل النظرية النقدية ، تبدو

---

(١٩) المرجع نفسه ، ص ٢٠ من المقدمة الهامش ٠

كأنها تدعو الى كشف هذه المتناقضات ، وذلك اذ تؤكد « الصراع بين ماهو كائن وما ينبغى أن يكون » ٠

لقد قال هيجل ان المضمون الذى يشير اليه العقل أصبح قريب المنال ٠ فلم يعد من الممكن أن يظل تحقيق العقل مهمة الفلسفة وحدها ، ولا أصبح من الممكن السماح لهذه المهمة بأن تتبدد فى تأملات خيالية طوباوية ٠٠ بل ان المجتمع ، كما هو متكون فعلا ، قد أنضج الشروط المادية اللازمة لتغييره بحيث يمكن ، بصورة نهائية قاطعة ، اظهار الحقيقة التى تنطوى عليها الفلسفة فى باطنها .. ففى الامكان الآن ادراك أن الحرية والعقل أكثر من مجرد قيم باطنة ٠٠ إن الوضع القائم للواقع هو «هجين» ينبغى توليده ، هو عالم من البؤس والظلم ؛ ولكن فى هذا العالم ذاته تزدهر امكانات العقل الحر ٠٠ ولقد كان ادراك هذه الامكانات هو وظيفة الفلسفة من قبل ، أما بلوغ النظام الصحيح للمجتمع فأصبح الآن وظيفة العقل العملى ٠٠ لقد عرف هيجل أن «شكلا من أشكال الحياة قد أصبح عتيقا » ، وأن من المحال أن تستطيع الفلسفة تجديد شبابه (٢٠) ٠ وقد حددت الفقرات الختامية فى «المقدمة» اتجاه كتاب «فلسفة الحق (القانون)» بأسره ٠ فهذه الفقرات مظهر استسلام انسان يعلم أن الحقيقة التى يمثلها قد قاربت نهايتها ، وأنه لم يعد فى وسعها انعاش العالم وجعل الحياة تسرى فى أوصاله ٠

كذلك لم يكن فى وسعها جعل الحياة تسرى فى أوصال القوى الاجتماعية التى كان يفهمها ويمثلها ٠٠ «ففلسفة الحق (القانون)» هى فلسفة مجتمع الطبقة الوسطى وقد وصل الى تمام وعيه الذاتى ٠٠ وهى تحتفظ فى داخلها بالعناصر الايجابية والسلبية لمجتمع أصبح ناضجا ، ويدرك عن وعى كامل حدوده التى لا يستطيع أن يتعداها ٠ ولقد أعاد هيجل فى «فلسفة الحق (القانون) » تطبيق كل التصورات الاساسية للفلسفة الحديثة على الواقع الاجتماعى الذى انبثقت هذه التصورات منه ، واتخذت كلها مرة أخرى شكلها العينى ، واختفى طابعها التجريدى الميتافيزيقى ، وبرز مضمونها التاريخى الفعلى ٠٠ وظهر الآن بوضوح أن مفهوم الذات (الأنا) يرتبط ارتباطا باطنا بالانسان الاقتصادى المنعزل ، وأن مفهوم الحرية يرتبط بالملكية ، ومفهوم العقل بالافتقار الى الكلية أو العمومية الحقيقية فى عالم المنافسة ؛ وأصبح القانون الطبيعى الآن قانونا للمجتمع القائم على التنافس ــ وليس كل هذا المضمون الاجتماعى نتاجا

---

(٢٠) المرجع نفسه ، ص ٣٠ من المقدمة .

لتفسير متعسف ، أو لتطبيق خارجي لهذه التصورات ، بل هو الصورة النهائية التي يتكشف عليها معناها الأصلي ٠٠ والواقع أن «فلسفة الحق (القانون) » ، في جذورها ، مادية النظرة ٠٠ فهيجل يكشف في فقرة تلو الفقرة ، عن البناء الادنى الاقتصادي والاجتماعي لتصوراته الفلسفية ٠٠ صحيح أنه يستمد كل الحقائق الاجتماعية والاقتصادية من الفكرة ، غير أنه يفهم الفكرة من خلال هذه التصورات ويجعلها تحمل طابعها في كل لحظاتها ٠

ان كتاب «فلسفة الحق (القانون) » لا يقدم نظرية محـددة في الدولة ٠٠ وهو ليس مجرد استنباط فلسفي للحق ، والدولة ، والمجتمع، وليس تعبيرا عن آراء هيجل الشخصية في حقيقتها ٠٠ بل ان أهم ما في الكتاب هو أن التصورات الاساسية للفلسفة الحديثة تتحلل فيه وتنفي ذاتهـــا ، وتشـــارك في مصير المجتمع الذي تفسره ٠ وهي تفقد طابعها التقدمي ، ولهجتها المتفـائلة ، وتأثيرها النقدي ، وتتخـذ طابع الهزيمة والخذلان ٠ وسوف ينصب جهدنا على تتبع هـــذه الأحداث الداخلية في الكتاب ، لا على عرض بنائه المنهجي ٠

يضع هيجل في «المقدمة» الاطار العام الذي يمهـــد لعرض موضوع الحق ، والمجتمع المدني ، والدولة ٠٠ فعـالم الحق هو عالم الحرية٠(٢١) والذات المفكرة هي الموجود الحر ؛ فالحرية صفة لارادتها ٠٠ **والارادة** هي التي تكون حرة ، بحيث أن الحرية هي جوهرها وماهيتها(٢٢) ٠ على أنه لا ينبغي النظر الى هذا القول على أنه مناقض لختام كتاب «المنطق» ، الذي جاء فيه أن **الفكر** هو المجال الوحيد للحرية ٠٠ ذلك لأن الارادة « طريقة خاصة في التفكير » ، أعني أنها هي « التفكير وقد ترجم الى لغة الواقع ، وأصبح عملا ٠٠ وفي استطاعة الفرد ، عن طريق ارادته ، أن يتحكم في أفعاله وفقا لعقله الحر ٠٠ فمجـال الحـــق بأكمله ، أعني حق الفرد ، والاسرة ، والمجتمع ، والدولة ، يستمد من الارادة الحرة للفرد وينبغي أن يكون مطابقا لها ٠٠ وهكذا يمـكن القول اننـــا حتى الآن نعيد تأكيد النتائج التي توصل اليها هيجل في كتاباته الســـابقة ، وهي أن الدولة والمجتمع ينبغي أن يشيدا بواسطة العقل النقدي للفرد المتحرر ٠٠ ولكن هيجل سرعان ما يثير شكوكا حول هذه النقطة . فالفرد المتحرر في المجتمع الحديث ليس قادرا على مثل هذا التشييد ، وارادته ، التي تعبر عن مصالح خاصة ، لا تتضمن ذلك «الشمول» الذي يتيح أساسا مشتركا للصالح

---

(٢١) القسم ١ ، ملحق ٠

(٢٢) القسم ٤ ٠

الخاص والصالح العام .. ان الارادة الفردية ليست بذاتها جزءا لايتجزأ من «الارادة العامة» • ولهذا السبب ينبغي انكار الاساس الفلسفي للعقد الاجتماعي •

ان الارادة وحدة تجمع بين وجهين مختلفتين أو لحظتين مختلفتين : الأولى هي قدرة الفرد على التجرد من أي شرط أو وضع محدد ، والعودة ، بعد نفيه ، الى التحرر المطلق للأنا الخالص (٢٣) ، والثانية هي الفعل الذي يختار فيه الفرد بحرية شرطا أو وضعا عينيا ، ويؤكد وجوده بوصفه أنا جزئيا ،محدودا (٢٤) • ويطلق هيجل على اللحظة الأولى من هاتين اسم الوجه الكلي للارادة ، لأن الأنا فيها ، بتجرده الدائم من كل وضع متعين ، وسلبه الدائم له ، يؤكد فيها هويته في مقابل تنوع حالاته الجزئية • أي أن الأنا الفردي هو كلي حقيقي ، بمعنى أنه يستطيع التجرد من كل وضع جزئي والعلو عليه ، ويظل خلال ذلك في وحدة مع ذاته. أما المعنى الثاني فيعترف بأن الفرد لا يمكنه في الواقع أن ينفي كل وضع جزئي ، بل لابد له من اختيار وضع ما ، يواصل فيه حياته ، وبهذا المعنى يكون أنا جزئيا •

ويؤدي الاستقرار عند أي وجه من وجهي الارادة هذين الى حرية سلبية . فاذا تجرد الفرد من كل حالة جزئية ، وانسحب الى مجال الارادة الخالصة للأنا ، فسوف تظل ارادته ترفض على الدوام كل الأشكال الاجتماعية والسياسية القائمة ، وتصل الى ما يشبه الحرية والمساواة المجردتين اللتين كانت الثورة الفرنسية تمجدهما • وهذا بعينه هو ما حدث في نظرية الدولة والمجتمع عند روسو ، وهي النظرية التي افترضت حالة أصلية للانسان تكون فيها الوحدة الحية هي الفرد المجرد ، الذي يملك صفات معينة مختارة اعتباطا ، كالخير والشر ، والملكية الخاصة أو عضوية جماعة لا تتمتع بأية ملكية خاصة ، وما الى ذلك •• وهكذا يقول هيجل ان روسو جعل «ارادة وروح الفرد الجزئي في تقلباته الشخصية •• هي الأساس الجوهري الأول » في المجتمع (٢٥) •

ان مفهوم الارادة عند هيجل يهدف الى اثبات أن للارادة طابعا مزدوجا ، قوامه استقطاب أساسي بين العنصرين الجزئي والكلي •• وهو يهدف أيضا الى بيان أن هذه الارادة لا تكفي لكي ينبثق منها نظام اجتماعي

---

(٢٣) القسم ٥ •
(٢٤) القسم ٦ •
(٢٥) القسم ٢٩ ، ص ٣٥ •

وسياسي . بل ان هذا النظام يقتضي عوامل أخرى لا يمكن التوفيق بينها وبين الارادة الا عن طريق المسار الطويل للتاريخ .. فارادة الفرد الحرة تؤكد بالضرورة مصلحته الخاصة ، ومن ثم فهي لا تستطيع أبدا ، بذاتها ، أن ترغب في الصالح العام أو المشترك .. فهيجل يوضح مثلا أن الشخص الحر يصبح مالكا يقف ، بهذا الوصف ، ضد الملاك الآخرين .. فارادته بطبيعتها « متعينة » بدوافعه ورغباته وميوله المباشرة ، وهي موجهة الى اشباعها . (٢٦) والاشباع يعني أنه جعل هدف ارادته موضوعا خاصا به .. فهو لايستطيع تحقيق رغباته الا عن طريق الاستحواذ على الأشياء التى يرغبها ، وبذلك يحول بين الأفراد الآخرين وبين استخدام هذه الأشياء والتمتع بها .. وتتخذ ارادته بالضرورة شكل الفردية « Einzelheit » (٢٧) . فالموضوع هو بالنسبة الى الأنا شيء يمكن أن يكون أولا يكون ملكى » . (٢٨) وليس في طبيعة الارادة الفردية أى شيء يمكنه تجاوز هذا التقابل بين «ملكى» و «ملكك»، والجمع بين الاثنين فى ثالث مشترك .. واذن فالارادة الحرة فى بعدها الطبيعى ، هى الانطلاق الذى يستبيح كل شيء ، والذى يظل مرتبطا على الدوام بعمليات الاستحواذ التعسفية (٢٩) .

هنا نجد مثلا أول لتوحيد هيجل بين قانون طبيعي وقانون المجتمع القائم على المنافسة . فهو يتصور « طبيعة» الارادة الحرة على نحو يجعلها تشير الى شكل تاريخى خاص للارادة ، هو الفرد بوصفه مالكا ، بحيث تمثل الملكية الفردية أول تحقق للحرية (٣٠) .

فكيف اذن يتسنى للارادة الفردية ، التى تعبر عن المطالب الموزعة بين ما هو « ملكى » وما هو « ملكك » ، كيف يتسنى لها على أى نحو أن تصبح ارادة ماهو « ملكنا » ، وتعبر بذلك عن مصلحة مشتركة ؟ ان فرض العقد الاجتماعى لا يستطيع أن يقدم الينا الرد ، اذ أن أى عقد بين الأفراد لا يمكنه أن يعلو على عالم القانون الخاص . ولابد أن يؤدى الأساس التعاقدى الذى يفترض وجوده للدولة والمجتمع ، الى جعل الكل خاضعا لنفس الطبيعة التعسفية التى تتحكم فى المصالح الخاصة .. وفى

---

(٢٦) القسم ١١ .

(٢٧) القسم ١٢ .

(٢٨) القسم ١٤ ، ص ٢٤ .

(٢٩) القسم ١٥ .

(٣٠) القسم ٤١ ومايليه .

الوقت ذاته لا يمكن أن تبنى الدولة ذاتها على أى مبدأ ينطوى على الغاء حقوق الفرد ·· والواقع أن هيجل دافع بصلابة عن هذه القضية التى نادت بها كل فلسفة سياسية للطبقة الوسطى الصاعدة ، اذ كان قد انقضى الوقت الذى يمكن أن يقال فيه عن دولة الحكم المطلق التي وصفها هبز فى « اللفياثان » بأنها خير ما يحفظ مصالح الطبقة الوسطى الجديدة ·· فمنذ ذلك الحين أثمرت عملية التنظيم الصارم الطويلة ، وأصبح الفرد هو الوحدة الحاسمة للنظام الاقتصادى ، والأهم من ذلك أنه أصبح الآن يطالب بحقوقه في النظام السياسى ·· وقد أخذ هيجل على عاتقه أن يعرض هـذا المطلب ، وظـل يدافع عنـه فى جميع مواضـع نظـريته السياسية ·

لقد ذكرنا أن هيجل يصور « كلية » الارادة بأنها كلية للأنا ، ويعنى بذلك أن الكلية تنحصر في أن الأنا يدمج كل أحوال حياته فى هويته الذاتية ·· ويؤدى هذا الرأى الى نتيجة فيها مفارقة : اذ أن الكلى يوضع فى أشد عناصر الانسان فردية ، أى فى الأنا · ولو نظرنا الى هذه العملية من وجهة النظر الاجتماعية لوجدناها مفهومة تماما ·· ذلك لأن المجتمع الحديث لا يوحد الأفراد بحيث يمكنهم القيام بأوجه نشاط تجمع بين الاستقلال الذاتى من جهة ، وبين التضافر من أجل تحقيق مصلحة الجميع من جهة أخرى ·· أى أنهم لا يقومون بنشاط جماعى يرددون فيه صورة مجتمعهم ترديدا واعيا ·· فاذا ما كان الوضع السائد على هذا النحو ، فان المساواة المجردة للأنا الفردى تصبح هى الملاذ الوحيـد للحرية · والحرية التى يرغب فيها هذا الأنا حرية سلبية ، أعنى سلبا دائما للكل· أما الوصول الى حرية ايجابية فيقتضى أن يخرج الفرد عن مجال مصلحته الشخصية ، الذى هو أشبه بمجال الذرة الروحية المقفلة على ذاتها ، ويستقر فى مجال ماهية الارادة ، التى لا تهدف الى غاية خاصة معينة ، بل تستهدف الحرية بما هى كذلك · فلابد أن تصبح ارادة الفرد ارادة للحرية العامة ·· غير أنها لا تستطيع أن تكون كذلك الا اذا كان قد أصبح حرا بالفعل ·· فارادة الانسان الذى هو ذاته حر ، هى وحدها التى تستهدف الحرية الايجابية ·· ويضع هيجل هذه النتيجة فى صيغة شديدة الايجاز والغموض ، هى القائلة ان « الحرية تريد الحرية » أو أن « الارادة الحرة ··· تريد الارادة الحرة » (٣١) ·

---

(٣١) القسم ٢١ ، ملحق ، ص ٣٠ ، والقسم ٢٧ ، ص ٣٤ ·

هذه الصيغة نضم الحيــاة التاريخية العينية فيما يبدو أنه اطار فلسفي مجرد . فليس من «يريد الحرية» هو اى فرد ، بل هو الفرد الحر — أى ان الحريه فى صورها الحقة لا يمكن أن يعترف بها ويريدها الا فرد هو بالفعل حر ،والمرء لا يستطيع معرفة الحرية الا بامتلاكها : فلابد أن يكون حرا لكى يصير حرا ·· وليست الحرية مجرد مركز يتمتع به ، بل هى سلوك يقوم به بوصفه ذاتا واعية بنفسها ·· وطالما لم يكن يعرف الحرية ، فانه لا يستطيع بلوغها بذاته ؛ بل ان افتقاره الى الحرية قد يصل الى حد أنه يختار عبوديته أو يرضى بها طوعا ·· وفى هــذه الحالة لا يكون لديه اهتمام بالحرية ، وينبغى أن يجيء تحرره ضد ارادته ·· وبعبـــارة أخرى فان فعل التحرر يؤخـــذ من أيدى الأفراد الذين لا يستطيعون ، بسبب الأغلال التى تقيدهم ، أن يختاروه بوصفه طريقهم الخاص ·

ان مفهوم الحرية فى « فلسفة الحق (القانون) » يعود بنا الى الوراء ، الى العلاقة الأساسية بين الحرية والفكر ، كما عرضت فى كتــاب « المنطق » ·· وهو الآن يبين بوضوح أن جذور هذه العلاقة ترجع الى البناء الاجتماعى ، كما يكشف عن الارتباط بين المثالية ومبدأ الملكية ·· وفى خلال العرض التحليلى الذى يقدمه هيجل ، تفقد فكرته مضمونها النقدى ، وتصبح لها وظيفة التبرير الميتافيزيقى للملكية الخاصة ·· وسوف نحاول الآن أن نتتبع هذا الاتجاه فى مناقشته للموضوع ·

ان العملية التى « تطهر » بها الارادة ذاتها الى حد تصبح معه راغبة فى الحرية ، هى العملية الشــاقة ، عمليــة التعلم بواسطة التــاريخ ·· والتعلم نشاط للفكر ونتاج له · « ان الوعى الذاتى ، الذى يطهر موضوعه أو مضمونه أو غايته ، ويرتفع به الى مستوى الكلية والشمول ، هو الفكر وقد تحول بذاته الى ارادة · وهذه هى النقطة التى يظهر عندها بوضوح أن الارادة لا تكون صحيحة وحرة الا بوصفها عقلا مفكرا .» (٣٢) فحرية الارادة تتوقف على الفكر ، وعلى معرفة الحقيقة ·· والانسان لا يمكنه أن يكون حرا الا عندما يعرف امكاناته ·· فالعبد ليس حرا لسببين : أولهما أنه فى حالة عبودية فعلية ، وثانيهما أنه لم يجرب الحرية ولم يعرفها ·· ان المعرفة ، أو الوعى الذاتى بالحرية ، فى لغة هيجل ، هى « مبدأ الحق والأخلاقية وكل صور الأخلاق الاجتماعية . »(٣٣) ولنقل أن كتاب

---

(٣٢) القسم ٢١ ، ص ٢٩ — ٣٠ ·
(٣٣) القسم ٢١ · ص ٣٠ ·

« المنطق » قد أسس الحرية على الفكر ، أما كتاب « فلسفة الحق » فانه توصل ، وهو يستعيد هذا الموضوع ، الى الشروط الاجتماعية والتاريخية لهذه النتيجة ·· فالارادة تكون حرة اذا كانت « معتمدة على ذاتها تماما ، لأنها لا تشير الى شيء ماعدا ذاتها ، بحيث تتخلص من كل اعتماد على أى شيء آخر · » (٣٤)

ان الارادة ، بحكم طبيعتها ذاتها ، تستهدف تملك موضوعها ، وجعل هذا الموضوع جزءا من وجودها الخاص ·· وهذا شرط ضرورى للحرية الكاملة · غير أن الأشياء أو الموضوعات المادية تضع حدا قاطعا لهذا التملك ·· فهى أساسا ، خارجية بالنسبة الى الذات المتملكة ، ومن هنا كان تملكها بالضرورة ناقصا . والموضوع الوحيد الذى يمكن أن يصبح ملكا لى بأكمله هو الموضوع الذهنى ، اذ ليست له حقيقة مستقلة بمعزل عن الذات المفكرة ·· « ان الذهن هو الذى يمكننى أن أتملكه بأكمل صورة ممكنة » (٣٥) · ويختلف التملك الذهنى عن ملكية الأشياء المادية فى أن الموضوع الذى نفهمه ونضمه الينا ذهنيا لا يظل خارجا عن الذات .. وهكذا فان التملك يكتمل بالارادة الحرة ، التى تمثل تحقق الارادة فضلا عن اكتمال التملك ·

ولقد سبق أن انتهى كتاب « المنطق » الى أن قوام الحرية هو أن تكون للذات سلطة كاملة على ما هو « آخر » بالنسبة اليها ·· والصورة العينية لهذه الحرية هى الملكية الدائمة ·· وبذلك يكتمل التوحيد بين مبدأ المثالية ومبدأ الملكية · والواقع أن هيجل يمضى فى هذا التوحيد بحيث يجعله توحيدا تاما فى فلسفته ، فهو يذكر أن « الارادة هى وحدها المطلقة التى لا تحد ، على حين أن كل الأشياء الأخرى ، على عكس الارادة ، نسبية فحسب ·· وما التملك فى أساسه الا اظهار سيادة ارادتى بالنسبة الى الأشياء ، عن طريق بيان أنها غير مكتملة بذاتها ، وليس لها هدف خاص بها ·· وهذا ما يتحقق حين أضع فى الموضوع غاية أخرى غير تلك التى كانت له فى البداية ·· فعندما يصبح الكائن الحى (يشير هيجل فى هذا السياق الى مثال الحيوان بوصفه موضوعا ممكنا للارادة) ملكا لى ، تصبح له نفس أخرى غير تلك التى كانت له ، اذ أننى أعطيه ارادتى · » (٣٦) وينتهى هيجل من ذلك الى أن «الارادة الحرة اذن هى

---

(٣٤) القسم ٢٣ ، ص ٣١ ·
(٣٥) القسم ٥٢ ·
(٣٦) القسم ٤٤ ، ملحق ، ص ٥١ ــ ٢ ·

المثالية التي ترفض الاعتراف بأن الأشياء ، على نحو ما هى عليه ، يمكن أن تكون مكتملة بذاتها » .

فهنا يفسر مبدأ المثالية ، القائل ان الوجود الموضوعى يتوقف على الفكر ، بأنه أساس طابع التملك الذى تتسم به الأشياء بالقوة ، وفى الوقت ذاته فان أكثر أشكال الوجود حقيقة ، وهو الذهن ، هو الذى تتصور المثالية أنه يحقق فكرة التملك .

ان تحليل هيجل للارادة الحرة يجعل للملكية مكانا فى تكوين الفرد ذاته ، أى فى ارادته الحرة . فالارادة الحرة تظهر الى الوجود بوصفها الارادة الخالصة للحرية . وتلك هى « فكرة الحق » ، التى هى فى هوية مع الحرية بما هى كذلك .. ولكنها ليست الا فكرة الحق والحرية .. ويبدأ تجسد هذه الفكرة عندما يؤكد الفرد المتحرر ارادته بوصفها ارادة تملك . « هـذه المرحـلة الأولى للحـرية هى ما سنعـرفه على أنه ملكية . » (٣٧)

والطريقة التى تتم بهـا عملية استنباط الملكية من ماهيـة الارادة الحرة ، فى المناقشـة التى يقوم بهـا هيجل ، هى طريقة تحليلية .. فما يفعله هو أنه يستخلص ما يترتب على استنتاجاته السابقة المتعلقة بالارادة .. ففى البداية تكون الارادة الحرة هى «الارادة المنفردة لذات» ، وتكون حافلة بالأهداف الموجهة نحو عديد من موضوعات عالم ترتبط به الذات بوصفها فردا مستحوذا متفردا .. ويصبح الفرد حرا بالفعل فى عملية اختبار لارادته عن طريق استبعاد الآخرين من موضوعات ارادته وجعل هـذه الموضوعات خاصة به وحـده .. وبفضل الارادة المتفردة المستحوذة للذات ، تصبح هذه الذات « شخصا » ، أى أن الشخصية تبدأ حين تكون للمرء قدرة واعية بذاتها على أن يجعل من موضوعات ارادته موضوعات يملكها (٣٨) .

ولقد أكد هيجل أن الفرد لا يكون حرا الا عندما يعترف به حرا ، وأن هذا الاعتراف لا يمنح له الا عندما يكون قد برهن على حريته . وفى وسع الفرد أن يقدم هـذا البرهان بأن يوضـح ما لديه من قدرة على

---

(٣٧) القسم ٣٣ ، ملحق ، ص ٤١ .
(٣٨) القسم ٣٩ .

موضوعات ارادته ، وذلك بأن يتملكها . ويكتمل فعل التملك عندما يقره الأفراد الآخرون أو « يعترفون » به (٣٩) .

كذلك رأينا أن جوهر الذات ، فى نظر هيجل ، يكمن فى « سلبية مطلقة » ، من حيث ان الأنا يسلب أو ينفى الوجود المستقل للموضوعات ويحولها الى وسائط لتحقيق ذاته .. وهنا يظهر نشاط صاحب الملكية على أنه هو القوة الدافعة لعملية السلب هذه .. « ان للمرء الحق فى توجيه ارادته نحو أى موضوع ، بوصفه غايته الحقيقية الايجابية .. وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكا له .. ولما لم تكن لهذا الموضوع فى ذاته غاية ، فانه يتلقى معنـاه وروحه من ارادة هـذا الانسـان .. فللانسـان حق مطلق فى أن يستحوذ على كل ما هو شيء . » (٤٠) غير أن مجرد الاستحواذ يؤدى الى مجرد الاستيلاء Besitz .. ولا يصبح الاستيلاء ملكية الا اذا أصبح موضوعيا بالنسبة الى أفراد آخرين بالاضافة الى المالك.. «ان شكل الذاتية البحتة ينبغى أن يستبعد عن الموضوعات»؛ فلابد أن يحتفظ بها ، وتستخدم ، بوصفها ملكية لشخص بعينه ، معترف بها اعترافا عاما (٤١) .. ولابد لهذا الشخص بدوره أن يتعرف على نفسه فى الأشياء التى يملكها ، وأن يعرفها ويتصرف فيها بوصفها تحقيقا لارادته الحرة .. وعندئذ فقط يصبح الاستيلاء حقا فعليا (٤٢) . فالارادة

---

(٣٩) القسم ٤٤ ، ص ٥١ .

(٤٠) تنطوى فكرة هيجل عن «الاعتراف المتبادل» بين الاشخاص على ثلاثة عناصر:

(أ) العنصر الوضعى ــ وهو مجرد قبول واقعة التملك .

(ب) والعنصر الجدلى ــ وهو اعتراف المالك بأن عمل الذين نزعت ملكيتهم هـو شرط بقاء ملكيته وتمتعه بها .

(جـ) والعنصر التاريخى ــ وهو ضرورة تأييد المجتمع لحقيقة الملكية .

ولقد أكد «مذهب بينا» ، وكذلك كتاب «ظاهريات الروح» ، العنصرين الاولين ، أما كتاب «فلسفة الحق» فقد بنى اساسا على العنصرين الاول والثالث . ويقدم استنباط الملكية الخاصة فى الكتاب الاخير دلائل واضحة على جميع العوامل المميزة للفلسـفة الحديثة ، ولا سيما احترامها للسلطة العليـا للوقائع ، مقترنا بدعوتهـا الى تبرير أساس هذه الوقائع عقليا .

ويدل رجوعه عن العنصر الجدلى فى هذه المناقشة على التأثير المتزايد للتشيؤ ، الذى أصبح يتحكم فى تصورات هيجل .. فعلى حين أن مذهب بينا و «الظاهريات» كانا قد نظرا الى الملكية على أنها علاقة بين الناس ، فان «فلسفة الحق» تنظر اليها على أنها علاقة بين ذات وموضوعات .

(٤١) القسم ٥١ ، ملحق .

(٤٢) القسم ٤٥ .

الحرة هي بالضرورة « الارادة المنفردة » لشخص بعينه ، والملكية تحمل « طابع الملكية الخاصة » (٤٣) ٠

والحق أنه يندر أن نجد فيلسوفا آخر يعرض نظام الملكية الخاصة من خلال طبيعة الفرد المنعزل ، ويؤسسها عليها ، بمثل هذا الاتساق ٠٠ فحتى الآن لم يتطرق الى استنباط هيجل أى نظام كلى شامل ، أو أى شيء يضفى على التملك الفردى ضمان الحق الشامل ٠٠ وهو لم يلجأ الى أى اله يأمر بهذه الملكية ويبررها ، كما أنه لم يشر الى حاجات الانسان على أنها مسئولة عن ايجادها ٠ بل ان الملكية لا توجد الا بفضـــل قدرة الذات الحرة ٠٠ وهى مستمدة من ماهية الشخص الحر ٠٠ فهيجل قد أبعد نظـــام الملكية عن أية رابطـة عارضة ، وجسمها بوصفهـا علاقة أنطولوجية ٠٠ وهو قد أكد مرارا وتكرارا أنها قد لا يكون لها مبرر بوصفها وسيلة لاشباع حاجات الانسان ٠٠ « ان مبرر الملكية لا ينحصر فى ارضائها للحاجات ، وانما فى كون هذا النظام يتجاوز الذاتية البحتة للشخص ، ويحقق فى الوقت ذاته تعين هذا الأخير ٠٠ فالشخص لايوجد بوصفه عقلا الا فى الملكية . » (٤٤) فالملكية سابقة على الحاجات العارضة للمجتمع ٠٠ وهى « التجسد الأول للحرية ، وبالتالى فهى غاية جوهرية فى ذاتها » ٠٠ « ان العنصر العـاقل ، فى علاقة الانسان بالموضوعات الخارجية ، ينحصر فى الاستحواذ على الملكية » ٠ غير أن ما يملكه المرء ، ومقدار ما يملكه ، هو مسألة اتفاق أو حظ ، وهى عارضة تماما من وجهة نظر الحق (٤٥) ٠٠ ويعترف هيجل صراحة بأن التوزيع السائد للملكية هو نتاج ظروف عارضة ، تتنافى تماما مع المقتضيات العقلية ٠٠ ومن جهة أخرى فانه يعفى العقل من مهمة اصدار حكم على هذا التوزيع ٠ فلم يبذل هيجل جهدا لتطبيق المبدأ الفلسفى الذى يقضى بالمساواة بين الناس، على مظاهر اللامساواة فى الملكية ، بل انه يرفض هذه الخطوة فى الواقع ٠٠ والمساواة الوحيدة التى يمكن أن تستمد من العقل هى « ضرورة حصول كل شخص على ملكية » (٤٦) ، أما نوع هذه الملكية ومقدارها فأمر لا يكترث به العقل على الاطلاق ٠ وفى هـذا الصدد يقدم هيجل

(٤٣) القسم ٤٦ ٠٠

(٤٤) القسم ٤١ ، ملحق .

(٤٥) القسم ٤٩ ٠

(٤٦) الموضع نفسه ، ملحق .

تعـريفه الذى يدعو الى الدهشـة : « ان الحق لا يعبـأ بالفروق بين الأفراد » (٤٧) .

هـذا التعريف يجمع بين السمات التقـدمية والسمات الرجعية لفلسفة الحق عند هيجل .. فعدم الاكتراث بالفروق الفردية هو ، كما سنرى فيما بعد ، صفة مميزة للشمول المجرد للقانون ، الذى يفرض حدا أدنى من المساواة والمعقولية على نظام يتسم باللامعقولية والظلم .. ومن جهة أخرى فان نفس عدم الاكتراث هذا يمثل أسلوبا فى العمل الاجتماعى لا يتم فيه المحافظة على الكل أو العام الا بتجاهل الماهية الانسانية للفرد .. أى أن موضوع القانون ليس الفرد العينى ، بل هو الذات المجردة التى تسرى عليها الحقوق .

ويظهر فى صيغة هيجل تأثير عملية تحويل العلاقات بين الناس الى علاقات بين الأشياء .. فالشخص تطغى عليه ملكيته ، ولا يكون شخصا الا بفضل ملكيته .. ومن ثم فان هيجل يصف كل قانون للأشخاص بأنه قانون للملكية .. « من الواضح أن الشخصية وحدها هى التى تعطينا حقا على الأشياء ، وبالتالى فان الحق الشخصى هو فى أساسه حق شيئى Sachrecht (٤٨) .

وتظل عملية التشيؤ متغلغلة فى تحليل هيجل .. فهو يستمد قانون التعاقدات والالتزامات بأسره من قانون الملكية. فلما كانت حرية الشخص تمارس فى المجال الخارجى للأشياء ، ففى استطاعة الشخص أن « يخرج externalize » ذاته ، أى أن يتعامل مع ذاته بوصفه موضوعا خارجيا .. وفى استطاعته بمحض ارادته أن يجعل ذاته مغتربة ، ويبيع انجازاته وخدماته . « ان المواهب الذهنية ، والعلم ، والفن ، بل أمورا دينية كالمواعظ والصلوات والقداسات والبركات ، وكذلك الاختراعات وما شاكلها ، تصبح موضوعات للتعاقد ، ويعترف بها وتعامل على نفس النحو الذى تعامل به موضوعات البيع والشراء . » (٤٩) غير أن أغتراب الشخص ينبغى أن يكون له حد فى الزمان ، بحيث يظل هناك شىء من « الكلية والشمول » اللذين يتسم بهما الشخص .. ولو كان على أن أبيع « كل وقت عملى العينى ، ومجموع انتاجى ، لأصبحت شخصيتى

---

(٤٧) الموضع نفسه .
(٤٨) القسم ٤٠ ، هامش .
(٤٩) القسم ٤٣ .

ملك شخص آخر ؛ وعندئذ لن أعود شخصا ، بل يتعين على أن أضع ذاتى خارج مجال الحق . » (٥٠) وهكذا فان مبدأ الحرية ، الذى كان المفروض أنه دليل السيادة المطلقة للشخص على الأشياء جميعا ، لم يؤد فقط الى تحويل هذا الشخص الى شىء ، بل انه أيضا قد جعل منه شيئا متوقفا على الزمان ٠٠ وبذلك توصل هيجل الى نفس الحقيقة التى دفعت ماركس فيما بعد الى المطالبة « بتقصير يوم العمل » بوصفه شرطا لانتقال الانسان الى « عالم الحرية » ٠ كذلك فان أفكار هيجل فى هذا الصدد تمتد الى حد التوصل الى القوة الخفية لوقت العمل ، واكتشاف أن الفارق بين الرقيق فى العصور القديمة وبين العامل « الحر » يمكن التعبير عنه من خلال كمية الوقت التى يكتسبها منه « السيد » (٥١) ٠

لقد استمد نظام الملكية الشخصية من الارادة الحرة للشخص ، غير أن هذه الارادة لها حد لاتتعداه ، هوالملكية الخاصة للأشخاص الآخرين . فأنا لا أكون مالكا ، ولا أظل مالكا ، الا بقدر ما أتخلى طائعا عن حقى فى الاستحواذ على ملكية الآخرين ٠٠ وهكذا فان الملكية الخاصة تؤدى بنا الى تجاوز الفرد المنعزل ، وتنقلنا الى علاقاته بالأفراد الآخرين المنعزلين مثله ٠٠ والأداة التى تجعل نظام الملكية **مضمونا ومستقرا** فى وضعه هذا هى **العقد** ٠ (٥٢) وهنا أيضا يلائم هيجل بين فكرة العقل الأنطولوجية وبين المجتمع المنتج للسلع ، ويجعلها تتجسد عينيا فى هذا المجتمع ٠ « ان قيام الناس بتعاقدات ، ومبادلات ، وتجارة ، هو ضرورة عقلية ، شأنه تماما شأن استحواذهم على الملكية » ٠ فالعقود تؤلف ذلك «الاعتراف المتبادل» اللازم من أجل تحويل الاستحواذ الى ملكية خاصة ، وهكذا فان تصور « الاعتراف » ، الذى كان فى الأصل تصورا جدليا عند هيجل ، أصبح يصف الآن الوضع القائم فى المجتمع المبنى على الكسب والاقتناء ٠ (٥٣)

على أن العقود تقتصر على تنظيم المصالح الخاصة للملاك ، ولا تتجاوز أبدا نطاق القانون الخاص ٠٠ وهنا نجد هيجل يرفض مرة أخرى نظرية العقد الاجتماعى لأن من الخطأ فى رأيه القول أن لدى الناس حرية الانفصال عن الدولة أو عدم الانفصال عنها ؛ « والأصح أن من الضرورى على نحو مطلق أن يوجد كل شخص فى دولة » ٠ وان « التقدم الهائل » للدولة

---

(٥٠) الوضع نفسه

(٥١) الوضع نفسه . ملحق .

(٥٢) القسم ٧٢ ٠

(٥٣) انظر الهامش ٤٠ من قبل .

الحديثة بالقياس الى الدولة الاقطاعية ليرجع الى أن الأولى «غاية فى ذاتها». وليس فى وسع أى شخص أن يتخذ بصددها تدابير خاصة • (٥٤)

والواقع أن النتائج التى تستتبعها الملكية الخاصة قد جعلت هيجل يزداد توغلا فى الأعماق الغامضة لنظرية الحق •• ولقد كان قد أعلن من قبـل فى المقدمة أن الجريمة والعقاب ينتميان أساسا الى نظـام الملكية الخاصة (٥٥) ، ومن ثم فهما ينتميان أيضا الى نظام الحق •• ولا بد أن تتعارض حقوق أصحاب الملكيات ، ما دام كل منهم يقف ضد الآخرين ، ولا يخضع الا لارادته الخاصـــة •• فكل يعتمد فى أفعاله على « الهوى والاختيار الخاطىء ، الذى تمليه معرفته ورغبته (٥٦) ، ولا يمكن أن يكون اتفاق ارادته الخاصة مع الارادة العامة الا شيئا عارضا يحمل فى طياته بذور شقاق جديد •• وهكذا فان الحق الشخصى باطل بالضرورة ، لأن الفرد المنعزل لا بد أن يخالف الحق العـام • ويعلن هيجل أن « الغش والجريمة » هما « خطأ عن غير سبق اصرار ، أو هو خطأ مدنى » ، ويعنى بذلك أنهما جزء لا يتجزأ من المجتمع المدنى•• ويرجع أصل الحق فى المجتمع المدنى الى أن هناك تعميما مجردا للمصالح الجزئية •• فاذا اصطدم الفرد فى ســـعيه الى مصلحته ، بالحق ، فانه يستطيع أن يدعى لذاته نفس السلطة التى يدعيها الآخرون ضده ، فيقول انه يتصرف من أجل المحافظة على صالحه الخاص •• غير أن الحق هو الذى له السلطة العليا لأنه يمثل أيضا مصلحة الكل ـ وان كان ذلك بصورة ناقصة •

ان حق الكل وحق الفرد لا يسريان على نطاق واحد •• فالأول يقنن مطالب المجتمع التى يتوقف عليها أيضا صون الأفراد ورفاههم •• فاذا لم يعترف هؤلاء الأفراد بهذا الحق ، فانهم لا يخطئون فقط فى حق الصالح العام ، بل يخطئون فى حق أنفسهم أيضا .. عندئذ يكونون قد أخطأوا ، وتؤدى العقـوبة التى تفرض على جريمتهم الى اعادة حقهم الفعـــلى الى نصابه •

هذه الصيغة ، التى هى الموجهة لنظرية العقوبة عند هيجل ، تفصل فكرة الخطأ عن الاعتبارات الأخلاقية فصلا تاما • « ففلسفة الحق » لا تضع الخطأ ضمن أية فئة أخلاقية ، وانمـا تدخله فى باب « الحق المجرد » •

---

(٥٤) القسم ٧٥ ، ملحق •
(٥٥) القسم ، ٣٣ ، ملحق •
(٥٦) القسم ٨١ •

فالخطأ عنصر ضروری فی علاقة الملاك الأفراد بعضهم ببعض ·· وينطوی العرض الذی يقدمه هيجل على هذا العنصر الآلی بقوة ، بحيث يوازی ، على نحو ملفت للنظر ، فلسفة « هبز » السياسية ذات النزعة المادية ·· صحيح أن هيجل يرى أن العقل الحر يحكم ارادة الأفراد وسلوكهم ، ولكن يبدو أن هذا العقل يسلك على طريقة قانون طبيعی ، لا على أنه نشاط انسانی مستقل ·· فالعقل يسيطر على الانسان بدلا من أن يمارس نشاطه من خلال قدرته الواعية ·· وعلى ذلك فان هيجل عندما يوحد بين قانون العقل وقانون الطبيعة ، تتخذ هذه الصيغة عنده دلالة مشئومة ، لم تكن على الاطلاق هی ما قصده منها · فقد كان قصده هو أن يؤكد أن العقل هو « طبيعة » المجتمع ذاتها ، ولكن الخاصية «الطبيعية» لقانون العقل أقرب بكثير الى أن تكون هی الضرورة الطبيعية العمياء ، منها الى أن تكون الحرية الواعية بذاتها ، لمجتمع عاقل .. وسوف نرى أن هيجل يؤكد مرارا « الضرورة العمياء » للعقل فی المجتمع المدنی .. وهكذا فان نفس تلك الضرورة العمياء التی حمل عليهاماركس فيما بعد ، بوصفها مظهر الفوضوية في الرأسمالية ، هی التی توضع فی قلب الفلسفة الهيجلية ، عندما أخذت هذه الفلسفة على عاتقها اثبات العقلانية الحرة للنظام القائم ·

ان الارادة الحرة ، التی هی المحرك الفعلی للعقل فیالمجتمع، تولدالخطأ بالضرورة ·· فلا بد أن يصطدم الفرد بالنظام الاجتماعی الذی يزعم أنه يمثل ارادته الخاصة فی صورتها الموضوعية ·· ولكن الخطأ و « عدالة القصاص » التی تصححه لا يعبران فقط عن «ضرورة منطقية أعلى»(٥٧) بل هما يمهدان أيضا للانتقال الى شكل اجتماعی أعلى للحرية ، هو الانتقال من الحق التجريدی الى الأخلاق ·· ذلك لأن الفرد ، بارتكابه الخطأ وقبوله العقوبة عن فعله ، يصبح واعيا « بالذاتية اللانهائية » لحريته (٥٨) · وهو يتعلم أنه لا يكون حرا الا بوصفه شخصا خاصا ·· وحين يصطدم بنظام الحق ، يجد أن هذا النوع من الحرية ، الذی كان يمارسه ، قد بلغ حدودا لا يمكنه تجاوزها · وحين تجد الارادة أن العالم الخارجی يصدها ، فانها تتحول الى الداخل ، باحثة هناك عن الحرية المطلقة ·· وتدخل الارادة الحرة المجال الثانی لتحققها : وتصبح الذات التی تتملك هی الذات **الأخلاقية** ·

---

(٥٧) القسم ٨١ ·

(٥٨) القسم ١٠٤ ، ص ١٠٣ ·

وهكذا فان الانتقال من الجزء الاول الى الجزء الثانى من كتاب هيجل يمثل اتجاها حاسما فى المجتمع الحديث ، هو ذلك الذى تصبح فيه الارادة متحولة الى الباطن verinnerlicht • والواقع أن ديناميات الارادة ، التى عرضها هيجل على أنها عملية أنطولوجية ، تناظر مسارا تاريخيا بدأ منذ عهد الاصلاح الدينى الألمانى •• وقد أوضحنا ذلك فى مقدمة كتابنا هذا •• وقد أشار هيجل الى وثيقة من أهم الوثائق التى تعرض هـذا الهدف بوضوح ، وهى بحث لوثر « فى الحرية المسيحية » ، الذى ذهب فيه لوثر الى أن « الروح لن تمس ولن تتأثر لو أسيئت معاملة البدن ، ولو أخضع الشخص لقوة شخص آخر » •• ويصف هيجل هذه العبارة بأنها « حجة سفسطائية لا معنى لها » ، ولكنه يوافق فى الوقت ذاته على أن هذه الحالة ، وأعنى بهـا أن المرء يستطيع أن يكون « حرا وهو فى الأصفاد » ، ممكنة •• ولكنه يرى أن هذا لا يصدق الا اذا كانت هـذه الحالة نتيجة ارادة الانسان الحرة ، وحتى فى هذه الحالة فانها لا تصدق الا بالنسبة اليه وحده •• أما بالنسبة الى أى شـخص آخر ، فان المرء لا يكون حرا اذا كان جسمه مستعبدا ، ولا يكون حرا الا اذا كان يعيش فعلا ، وعينيا ، على أنه حر •• (٥٩) ففى رأى هيجل أن الحرية الباطنة ليست الا مرحلة انتقالية فى عملية تحقيق الحرية الخارجية .. ويمكن القول ان الاتجاه الى الغاء عالم الحرية الباطن هو استباق لتلك المرحلة فى تطور المجتمع ، التى لا تعود فيها عملية تحويل القيم الى العالم الباطن كافية بوصفها وسيلة للحد من مطالب الافراد .. ان الحرية الباطنـة تحتفظ للفرد على الأقل بمجال من الخصوصية غير المشروطة ، لا تستطيع أية سلطة أن تتدخل فيه ، كما أن الأخلاقية تخضع للفرد لالتزامات معينة ذات صحة شاملة •• ولكن حين يتحول المجتمع الى الأشكال الشمولية ، وفقا لحاجات الأمبريالية الاحتكارية ، فان الشـخص فى كليته يصبح موضوعا سياسيا •• وعندئذ ، فان أخلاقيته الباطنة ذاتها تصبح خاضعة للدولة ، ويقضى على خصوصيته التى ينفرد بها •• وهنا نجد أن نفس الأوضاع التى كانت تستدعى صبغ القيم بالصبغة الباطنة ، أصبحت تقتضى صبغها تماما بالصبغة الخارجية •

ويظل كتاب هيجل « فلسفة الحق » يعبر عن التوازن بين هذين التطورين المستقطبين •• فهيجل يرى أن ذاتيـة الارادة « تظـل أساسا

---

(٥٩) القسم ٤٨ •

لوجود الحرية » ، (٦٠) وهو يجعل الحرية تنتهى الى دولة ذات سلطة شاملة ٠٠ غير أن الأخلاقية ، أى عالم الحرية الباطنة ، تفقد كل جلالها ومجدها فى كتاب هيجل ، وتصبح مجرد نقطة التقاء بين القانون الخاص والقانون الدستورى ، أو بين الحق المجرد والحياة الاجتماعية .

ولقد أكد الكثيرون أن مذهب هيجل لا يتضمن نظرية أخلاقية بالمعنى الصحيح ٠ ففلسفته السياسية تستوعب فى داخلها فلسفته الأخلاقية ٠ ولكن ادماج الأخلاق فى السياسة يتمشى مع تفسيره وتقويمه للمجتمع المدنى، ومن هنا فليس من قبيل المصادفة أن كان القسم المخصص للأخلاق أقصر أجزاء كتابه وأقلها أهمية ٠

وسوف ننتقل الآن الى الجزء الأخير من « فلسفة الحق » ، وهو الجزء الذى يبحث فى الأخلاق الاجتماعية والسياسية Sittlichkeit ٠٠ هذا الجزء من الكتاب يبحث فى الأسرة ، والمجتمع المدنى ، والدولة . ولا بدلنا أولا من أن نقدم عرضا عاما للرابطة التى تجمع بين هذا الجزء وبين الجزءين السابقين من «فلسفة الحق» . فهنا تتحول الارادة الى الخارج، أى الى العالم الخارجى للواقع الاجتماعى ٠ ويتضح لنا أن الفرد الذى يستمتع بالحرية والحقيقة الباطنة لأخلاقيته ، لا يكون قد وصل بعد الى الحرية والحقيقة ٠٠ « فالخير المجرد عديم القدرة » ، وهو يتمشى مع أى مضمون معطى (٦١) ٠ ولقد كان « علم المنطق » قد أثبت أن الفكرة لا تخرج الى حيز الوجود الا فى التحقق الفعلى actuality ٠ وبالمثل فلابد للارادة الحرة من التغلب على الانفصام بين العالم الداخلى والخارجى ، وبين الحق الذاتى والكلى ، ولابد للفرد أن يحقق ارادته فى نظم اجتماعية وسياسية موضوعية ، ينبغى أن تكون بدورها متمشية مع ارادته ٠ وهكذا يفترض هيجل مقدما ، فى الجزء الثالث من «فلسفة الحق» بأكمله ، أنه لا يوجد نظام موضوعى لا يقوم على الارادة الحرة للذات ، ولا توجد ارادة حرة لا تتجسد فى النظام الاجتماعى الموضوعى ٠

وهذا بعينه هو مايرد فى الفقرات الأولى ٠٠ وفضلا عن ذلك فان هيجل يبشر هنا بأن يظهر المثالى بوصفه وجودا متحققا فعليا ٠٠ فقد بلغت البشرية مرحلة النضج ، ولديها كل الوسائل التى تجعل تحقق العقل ممكنا ٠ ولكن هذه الوسائل بعينها قد وضعها واستخدمها مجتمع مبدؤه المنظم هو اطلاق العنان للمصالح الخاصة ، ومن ثم فهو عاجز عن

---

(٦٠) القسم ١٠٦ ، ص ١٥٢ .
(٦١) القسم ١٤١ ، ص ١٥٤ .

استخدامها لمصلحة الكل ٠٠ ويذهب كتاب فلسفة الحق « الى أن الملكية الخاصة هى الحقيقة المادية للذات الحرة ، وهى تحقق الحرية ٠٠ ولكن هيجل كان قد أدرك ، منذ كتاباته الأولى ، أن علاقات الملكية الخاصة تتعارض مع النظـام الاجتماعى الذى هو حر بحق ٠٠ فلا يمكن أن تؤدى فوضى الملاك الانانيين ، بتلقائيتها الخاصـــة ، الى نظـــام اجتماعى كلى ، عاقل ، متكامل ٠٠ وفى الوقت ذاته فان النظام الاجتماعى السليم فى رأى هيجل، لا يمكن أن يفرض مع انكار حقوق الملكية الخاصة ، اذ أن هـــذا يؤدى الى القضاء على الفرد الحر ٠٠ ومن ثم فان مهمة تحقيق التكامل التام تقع على عاتق نظام يعلو على المصالح الفردية وعلاقات التنافس القائمـة بينها ، ولكنه مع ذلك يصون ممتلكات الأفراد ويحافظ على أوجه نشاطهم ٠

ويعالج هيجل هذه المشكلة على نفس النحو الذى اتبعه عندما أثار مشكلة القانون الطبيعى ٠٠ فنظرية القانون الطبيعى كانت قد كافحت من أجل مواجهة مشكلة الطريقة التى تتحول بها حالة التملك الفوضوى (أى الحالة الطبيعية) الى حالة تكون فيها الملكية آمنة بصورة عامة ٠٠ وكان المفروض فى نظرها أن يقوم المجتمع المدنى باقرار حالة الأمان العام هذه ٠٠ أما هيجل فيطرح الآن هذا السـؤال نفسه ، ولكنه يتخـذ فى اجابته عنه خطوة أخرى تتجـاوز النمط التقليدى ٠ فمرحلتا التطـور ، وهما مرحلة الحالة الطبيعية ، ومرحلة المجتمع المدنى ، تعلو عليهما مرحلة ثالثة ، هى الدولة ٠٠ ويرى هيجل أن نظرية القانون الطبيعى قاصرة ، لأنها تجعل من المجتمع المدنى غاية فى ذاته ٠٠ وحتى فى فلسفة «هبز» السياسية ، كانت السيادة المطلقة خاضعة للحاجة الى صون مصـــالح المجتمع المدنى وممتلكـــاته ، وأصبح تحقيق هـــذا الشرط الأخـير يكون مضمون السيادة ٠ كذلك يقول هيجل ان المجتمع المدنى لا يمكن أن يكون غاية فى ذاته ، لأن متناقضاته الكامنة تحول بينه وبين تحقيق وحـــدة وحرية حقيقية ٠٠ ولذلك رفض هيجل استقلال المجتمع المدنى ، وجعله خاضعا للدولة المتمتعة بالاستقلال الذاتى ٠

وينقل هيجل مهمة تجسيد نظام العقل من المجتمع المدنى الى الدولة ٠٠ غير أن هذه الأخيرة لا تحل محل المجتمع المدنى ، بل هى تحافظ على حركته ، وتصون مصالحه دون أن تغير مضمونه ٠٠ وهكذا فان الخطوة التى تتجاوز المجتمع المدنى ، تؤدى الى نظام سياسى تسـلطى ، يحفظ المضمون المادى للمجتمع سليما ٠٠ أى أن الاتجاه التسلطى الذى يظهر

فى فلسفة هيجل السياسية يصبح ضروريا بسبب التعارض والتضارب الذى يتسم به بنيان المجتمع المدنى ٠

غير أن هذا ليس الاتجاه الوحيد ٠٠ فالجدل يتتبع التحول فى بناء المجتمع المدنى حتى النقطة التى يصبح فيها منفيا أو مسلوبا آخر الأمر ٠٠ والواقع أن التصورات التى تشير الى هذا النفى أو السلب تكمن فى قلب المذهب الهيجلى ذاته : فالعقل والحرية منظورا اليهما على أنهما تصوران جدليان أصيلان ، لا يمكن أن يتحققا فى النظام السائد للمجتمع المدنى ٠٠ وهكذا تظهر فى مفهوم الدولة عند هيجل عناصر تتعارض مع نظام المجتمع المدنى ، وترسم الخطوط العامة لصورة تنظيم اجتماعى مقبل للبشر ٠ وهذا ينطبق بوجه خاص على الشرط الأساسى الذى يضعه هيجل للدولة ، وهو أن تصون المصلحة الحقيقية للفرد وتحققها ، بحيث يستحيل تصورها الا فى ضوء الوحدة التامة بين الفرد وبين الكلى ٠٠ وتظهر هنا مرة أخرى التحديدات المجردة لكتاب « المنطق » ، منظورا اليها من خلال دلالتها التاريخية ٠٠ فالوجود الحق ، كما جاء فى كتاب « المنطق » ، هو الكلى ، الذى هو فى ذاته فردى ، ويتضمن فى ذاته الجزئى ٠٠ هذا الوجود الحق ، الذى أطلق عليه « المنطق » اسم المفهوم ، يعود الآن بوصفه الحالة التى يتجسد فيها العقل والحرية ٠٠ انه « الكلى وقد كشف عن معقوليته الفعلية » ، (٦٢) وهو يمثل «هوية الارادة العامة والخاصة . » (٦٣) فالدولة هى « تجسد الحرية العينية ، وفيها يصل الشخص ومصالحه الخاصة الى تمام نموهما ، ويجدان اعترافا كافيا بحقوقهما ٠ » (٦٤) فمن الواجب الا تترك المصالح الجزئية للأفراد جانبا أو تقمع على أى نحو لأن «كل شيء يتوقف على وحدة الكلية والجزئية فى الدولة . » (٦٥)

والواقع أن المضمون الجدلى الحقيقى للعقل والحرية يتكشف مرارا من وراء الصيغة التسلطية التى يضعها هيجل لانقاذ النظام الاجتماعى القائم ، اذ نجد من جهة أن الرغبة فى المحافظة على النظام القائم تدفعه الى تجميد الدولة ، بوصفها مجالا قائما بذاتة ، يتخذ موقعا يعلو على حقوق الفرد بل يتعارض معها . فالدولة «لها سلطة أو قوة مطلقة» . (٦٦) وسيان عند

---

(٦٢) القسم ١٥٢ ٠
(٦٣) القسم ١٥٥ ٠
(٦٤) القسم ٢٦٠ ٠
(٦٥) القسم ٢٦١ ، ملحق .
(٦٦) القسم ١٤٦ ٠

الدولة «أن يوجد الفرد أو الا يوجد . » (٦٧) ولكن هيجل يؤكد ، من جهة أخرى ، أن الأسرة ، والمجتمع المدنى ، والدولة « ليست أشياء غريبة عن الذات »» بل هى جزء لا يتجزأ من «ماهيته الخاصة». (٦٨)وهويطلق على العلاقة بين الفرد وبين هذه النظم اسم «الواجب والالتزام»» الذى يقيد حريته حتما .. ولكنه يذهب الى أنها لا تقيد الا «حريته المجردة»» ومن ثم فانها تعنى بالأحرى اطلاق « حريته الجوهرية » . (٦٩)

والواقع أن نفس الدينامية التى تفصـــل تصورات هيجـل عن ارتباطاتها بتركيب مجتمع الطبقة الوسطى وتدفع بالتحليل الجدلى الى ما وراء هذا النظام الاجتماعى ، تتكرر فى كل جزء من القسم الأخير من « فلسفة الحق » . فالأسرة ، والمجتمع المدنى ، والدولة ، تبرر بطريقة تنطوى على سلبها .. ويشيع طابع المفارقة هذا فى جميع مواضع مناقشة الأسرة، التى يستهل بها هذا القسم .. فالأسرة أساس « طبيعى » لنظام العقل الذى يبلغ قمته فى الدولة ، ولكنها فى الوقت ذاته لا يكون لهـــا هذا الوصف الا بقدر ما تنحل .. و « الحقيقة الخارجية » للأسرة تتمثل فى الملكية ، ولكن الملكية تحطم الأسرة أيضا ، اذ يشب الأبنـاء وينشئون أسرا خاصة بهم ، لها ملكيتها الخاصة (٧٠).. وهكذا تنحل الوحدة «الطبيعية» للأسرة الى كثرة من جماعات الملاك المتنافسة ، التى تستهدف أساسا مصلحتها الأنانية الخاصة .. هذه الجماعات تمهد الطريق للمجتمع المدنى ، الذى يظهر على المسرح حين تضيع كل أخلاق وتسلب (٧١) .

يبنى هيجل تحليله للمجتمع المدنى على المبدأين الماديين للمجتمع الحديث وهما : (١) أن الفرد لا يستهدف الا مصالحه الخاصة ، التى يسلك فى ســـعيه وراءها بوصـــفه « مزيجا من الضرورة المـادية والنزوة التلقائية . » (٢) أن المصالح الفردية مرتبطة بعضها ببعض على نحو يجعل تأكيد احداها وتحقيقها متوقفا على تأكيد الأخرى وتحقيقها . (٧٢) وحتى الآن لا نجد فى ذلك ســوى الوصف التقليدى الذى قدمه القرن الثامن عشر للمجتمع الحديث بوصفه « نظاما من الاعتماد المتبادل » يعمل

---

(٦٧) القسم ١٤٥ ، ملحق .
(٦٨) القسم ١٤٧ .
(٦٩) القسم ١٤٨ — ٩ .
(٧٠) القسم ١٧٧ .
(٧١) القسم ١٨١ .
(٧٢) القسم ١٨٢ .

فيه كل فرد ، فى سعيه الى مصلحته الخاصة ، على تحقيق مصلحة الكل « بالطبيعة » . (٧٣) غير أن هيجل يتابع الأوجه السلبية ، لا الايجابية، لهذا النظام .. فالمجتمع المدنى لا يظهر الا لكى يختفى توا فى « مشـــهد من الافراط ، والبؤس ، والفساد المـادى والاجتماعى » . (٧٤) ونحن نعلم أن هيجل كان يؤمن منـــذ البداية بأن المجتمع الحقيقى ، الذى هو المصدر الحر لتقدم نموه الخاص، لا يمكن تصوره الا على أنه مجتمع تتجسد فيه الحرية الواعية . ونتيجة لافتقار المجتمع المدنى الى مثل هـذه الحرية فان هيجل يأبى أن يصفه بأنه هو التحقق النهائى للعقل .. فهيجل ، شأنه شأن ماركس ، يؤكد أن تكامل المصالح الشخصية فى هذا المجتمع انما يكون نتاجا للصدفة ، لا لقرار عقـــلى حر .. ومن ثم فان الكلية لا تظهر فيه بوصفها حرية ، بل « بوصفها ضرورة » (٧٥) .. « ففى المجتمع المدنى لا تكون الكلية الا ضرورة . » (٧٦) وهى تضفى نظاما على عملية انتاج لا يتحدد مكان الفرد فيها تبعا لحاجاته وقدراته ، بل تبعـــا « لرأسماله » .. وهنـــا لا يدل لفظ « رأس المـــال » فقط على القدرة الاقتصادية الخاصة للفرد ، بل يدل أيضا على ذلك الجزء من قوته المادية، الذى يبذله فى العملية الاقتصادية ، أى على قوة عمله .. (٧٧) فالحاجات الخاصة للأفراد تشبع بواسطة العمل المجرد (٧٨) ، الذى هو « ملك عام ودائم » للبشر . (٧٩) ولما كان امكان المشاركة فى الثروة العامة يتوقف على رأس المال ، فان هذا النظام يؤدى الى تزايد اللامســـاواة . (٨٠) وهذه النقطة من بحث هيجل لا تفصلها الا مسافة قصيرة عن تلك الفقرات المشهورة التى عرض فيها للارتباط الداخلى الوثيق بين تكديس الثروة من جهة وبين تزايد فقر الطبقة العاملة من جهة أخرى :

« ان تعميم العلاقات بين الناس على أســـاس حاجاتهم ، وتعميم الطريقة التى تعد بها وسائل تلبية هذه الحاجات وتكتسب ، يؤدى الى تكديس ثروات ضخمة .. ومن جهة أخرى تحدث اعادة توزيع وتحديد

---

(٧٣) القسم ١٨٤ ، ملحق .
(٧٤) القسم ١٨٥ .
(٧٥) القسم ١٨٦ .
(٧٦) القسم ٢٢٩ ، ملحق .
(٧٧) القسمان ١٩٩ ، ٢٠٠ .
(٧٨) القسمان ١٩٦ ، ١٩٨ .
(٧٩) القسم ١٩٩ .
(٨٠) القسم ٢٠٠ .

لعمل العامل الفرد ، ومن ثم يسود الاعتماد على الغير والبؤس بين طبقة الصناع ...

« وعندما ما ينحدر عدد كبير من الناس الى ما دون مستوى المعيشة الذى يعد أساسيا لأفراد المجتمع ، ويفقدون احساسهم بالحق والاستقامة والشرف ، وهو الاحساس الذى يستمد من اعتماد المرء على ذاته ، تنشأ طبقة من الفقراء ، وتتراكم الثروة على نحو غير متناسب فى أيدى قلة من الناس . » (٨١)

ويتكهن هيجل بظهور جيش صناعى ضخم ، ويلخص المتناقضات الحادة للمجتمع المدنى فى العبارة القائلة ان « هذا المجتمع ، برغم ثروته الفائضة ، ليس ثريا الى الحد الذى يكفى ... للقضاء على الفقر الزائد وعلى ظهور المزيد من الفقراء . » (٨٢) فنظام الفئات المتباينة estates الذى يحدد هيجل معالمه بوصفه التنظيم المميز للمجتمع المدنى ، ليس قادرا بذاته على رفع التناقض .. ذلك لأن الوحدة الخارجية التى يحاول هيجل تحقيقها بين الأفراد المتنافسين من خلال الفئات الثلاث ـ فئة الفلاحين ، والحرفيين (وتشمل الصناع وأصحاب الحرف والتجار) والبيروقراطية ـ هذه الوحدة لا تزيد عن كونها تكرارا لمحاولات هيجل السابقة فى هذا الاتجاه ؛ وتبدو الفكرة هنا أقل اقناعا مما كانت عليه فى أى وقت مضى .. فهو يرى أن تنظيمات المجتمع المدنى ونظمه تهدف الى « حماية الملكية » (٨٣) ، وأن الحرية فى هذا المجتمع لا تعنى الا « حق الملكية » .. ولا بد أن تنظم الفئات بقوى خارجية أقوى من الأجهزة الاقتصادية ، وتؤدى هذه الى تمهيد الطريق للانتقال الى التنظيم السياسى للمجتمع .. ويتم هذا الانتقال فى الأقسام التى يعالج فيها هيجل ممارسة العدالة ، والشرطة ، والنقابات .

ان ممارسة العدالة تجعل من الحق المجرد قانونا ، وتدخل نظاما شاملا واعيا فى عمليات المجتمع المدنى العرضية العمياء .. وقد ذكرنا أن تصور القانون هو محور كتاب « فلسفة الحق » ، الى حد أنه قد يكون من الأفضل أن يترجم عنوان الكتاب بعبارة « فلسفة القانون » .. فكل المناقشة التى يتضمنها الكتاب تفترض ضمنا أن الحق يوجد فعلا بوصفه

---

(٨١) القسمان ٢٤٣ ـ ٤ .

(٨٢) القسم ٢٤٥ .

(٨٣) القسم ٢٠٨ .

قانونا ، وهو افتراض يترتب على المبادىء الأنطولوجية لفلسفة هيجل ٠٠ والحق ، كما رأينا من قبل ، صفة للذات الحرة ، أو الشخص ٠٠ والشخص بدوره لا يكون ما يكونه الا بفضل الفكر ، أى من حيث هو ذات مفكرة ٠٠ فالفكر يقيم مجتمعا حقيقيا من الأفراد الذين هم بدونه منعزلون ، ويضفى عليهم كلية وشمولا ٠٠ والحق ينطبق على الأفراد بقدر ما يكونون متصفين بصفة الكلية ؛ ولا يمكن أن يمتلك نتيجة لأية صفة عرضية خاصة ٠٠ وهذا يعنى أن من يملك الحق انما يملكه بوصفه «الفرد على صورة الكلى»أو الأنا من حيث هو شخص كلى»(٨٤)،وأن شمول الحق انما هو فى أساسه شمول مجرد ٠٠ وهكذا يتضح أن المبدأ المثالى القائل ان الفكر هو الوجود الحقيقى ، يعنى أن الحق كلى على شكل قانون شامل . ذلك لأن القانون يجرد الفرد من فرديته ويعامله على أنه « شخص كلى » ٠٠ « ان قيمة الانسان ترجع الى كونه انسانا ، لا الى كونه يهوديا أو كاثوليكيا أو بروتستنتيا أو ألمانيا أو ايطاليا ٠ » (٨٥) فحكم القانون يتعلق « بالشخص الكلى » لا بالفرد العينى ، وهو يتضمن من الحرية بقدر ما يكون كليا ٠

ان نظرية هيجل التشريعية تنحاز على نحو قاطع الى الاتجاهات التقدمية في المجتمع الحديث ٠٠ فهو يرفض كل النظريات التى تجعل الحق متوقفا على قرار القاضى لا على شمول القانون ــ وكان فى ذلك مستبقا لاتجاهات لاحقة فى التشريع ــ وهو ينقد وجهة النظر التى تجعل القضاة « مشرعين دائمين » ، أو تجعل القرار النهائى فيما يتعلق بالحق والباطل متروكا لتقديرهم ٠ (٨٦) ولم تكن القوى الاجتماعية المسيطرة على السلطة فى عهده قد اعترفت بعد بأن الشمول المجرد للقانون ، شأنه شأن سائر ظواهر النزعة الليبرالية ، يقف فى وجه مشروعاتها ، وأن الحاجة تدعو الى أداة للحكم أكثر فعالية وأقرب الى الطابع المباشر ٠٠ فتصور هيجل للقانون يلائم مرحلة أسبق فى تطور المجتمع المدنى ، تتسم بالتنافس الحر بين أفراد تتساوى مواردهم المادية الى حد معقول ، بحيث يكون « كل فرد غاية فى ذاته » ويكون

---

(٨٤) القسم ٢٠٩ ٠

(٨٥) الموضع نفسه ٠

(٨٦) القسم ٢١١ ٠

« الآخرون بالنسبة الى كل فرد بعينه وسيلة لبلوغـه غايته » . (٨٧) في مثل هذا النظام يبدو الصالح المشترك أو الكلي ذاته ، في نظر هيجل ، مجرد وسيلة .

هذا هو النظام الاجتماعي الذي ولد المجتمع المدني .. ولا يمكن أن يستمر هذا النظام الا اذا وفق بين المصالح المتعارضة ، التي يتألف هو ذاته منها ، بحيث يجعل منها شكلا أكثر عقلانية ، أي شكلا يمكن التنبؤ بمساره بسهولة أكبر ، بالقياس الى عمليات سوق السلع التي تتحكم فيه .. فالمنافسة غير المقيدة تقتضي حدا أدنى من الحماية المتساوية للمتنافسين ، وضمانا يعتمد عليه للعقود والخدمات . على أن هذا الحد الأدنى من التوافق والتكامل لا يمكن الوصول اليه الا بتجريد الوجود العيني واختلافاته في كل فرد .. « ان الحق لا شأن له بتعينات الانسان المحددة . وهدفه ليس تشجيعه وحمايته » في « حاجاته الضرورية وغاياته وميوله الخاصة (كتعطشه الى المعرفة أو رغبته في حفظ حياته وصحته وما الى ذلك) . » (٨٨) ان الانسان يدخل في تعاقدات ، وعلاقات تبادل ، وغيرها من الالتزامات بصفته مجرد صاحب رأسمال أو قوة عمل أو صاحب أية ممتلكات أو أدوات أخرى ضرورية للمجتمع .. وعلى ذلك فان القانون لا يمكن أن يكون كليا ، ويعامل الأفراد بوصفهم متساوين ، الا بقدر ما يظل مجردا . ومن هنا فان الحق شكل أكثر مما هو مضمون .. والعدالة التي يمنحها القانون تستمد أنموذجها من **الشكل العام** للتعامل والتفاعل ، على حين أن الاختلافات العينية للحياة الفردية لا يكون لها شأن به الا من حيث هي مجموعة من الظروف التي تخفف المسئولية أو تزيد من وطأتها .. وهكذا فان للقانون من حيث هو كلي وجها سلبيا . فهو ينطوي بالضرورة على عنصر من الصدفة والاتفاق ، ولابد أن يكون تطبيقه على أية حالة خاصة تطبيقا ناقصا ، مسببا للظلم والعسف . غير أن هذه العناصر السلبية لا يمكن القضاء عليها بتوسيع سلطة القاضي في التصرف ، فالشمول المجرد للقانون ، برغم كل عيوبه ، ضمان للحق أفضل بكثير من الذات الفردية العينية الخاصة . ذلك أن لكل الأفراد في المجتمع

---

(٨٧) القسم ١٨٢ ، ملحق .

(٨٨) المقدمة الفلسفية Philosophische Propaedeutik ، ١ ، القسم ٢٢ (المؤلفات الكاملة ، نشرة Hermann Glockner ، شتتجارت ، ١٩٢٧ ، المجلد الثالث ، ص ٤٩) .

المدنى مصالح خاصة يفترقون بها عن المجموع ، وليس لأحد منهم أن يدعى أنه مصدر الحق ٠

ومن الصحيح فى الوقت ذاته أن المساواة المجردة بين الناس أمام القانون لا تزيل التفاوت المادى بينهم ، أو تقضى بأى معنى على العرضية العامة التى تحيط بمركزهم الاجتماعى والاقتصادى ، ولكن القانون ، نظرا الى كونه يتجاهل العناصر العارضة ، هو أعدل من العلاقات الاجتماعية العينية التى تتولد عنها اللامساواة والحظ وغيرها من المظالم . فالقانون على الأقل مبنى على عوامل أساسية قليلة مشتركة بين الأفراد جميعا ٠٠ (وينبغى أن نذكر أن الملكية الخاصة واحدة من تلك «العوامل الأساسية» فى نظر هيجل ، وأن المساواة الانسانية تعنى فى نظره أيضا حق الجميع على قدم المساواة فى الملكية) .. والقانون ، اذ يتمسك بمبدأ فى المساواة الأساسية ، يستطيع تصحيح بعض المظالم الصارخة دون أن يحدث تغييرا فى ذلك النظام الاجتماعى الذى يقتضى استمرار الظلم بوصفه عنصرا مكونا لوجوده ٠

هذا ، على الأقل ، هو البناء الفلسفى ، الذى لا يصح الا بقدر ما يعطى حكم القانون ضمانا وحماية للضعيف أعظم مما يعطيه النظام الذى حل منذ ذلك الحين محله ، وهو حكم السلطة الآمرة ٠٠ فنظرية هيجل ثمرة للعصر الليبرالى ، وهى تنطوى على مبادئه التقليدية ٠٠ وهو يقول ان اطاعة القانون تستلزم معرفة الجميع به ،مشيرا فى هذا الصدد الى أن الطغيان « يعلق القوانين فى مكان يبلغ من الارتفاع حدا يعجز معه أى مواطن عن قراءتها » ٠ وهو يستبعد ، لهذا السبب نفسه ، التشريع ذا الأثر الرجعى ٠٠ كما يذكر أن من الواجب أن تقيد سلطة القاضى فى الحكم ، بقدر الامكان ، بواسطة نصوص صريحة فى القانون ذاته ٠٠ فالمحاكمة العلنية مثلا ضرورية بوصفها وسيلة من وسائل هذا التقييد ، ومبررها هو أن القانون يقتضى ثقة المواطنين ، وأن الحق ، من حيث هو كلى شامل فى أساسه ، ينتمى الى الجميع ٠ (٨٩)

وتنطوى فكرة هيجل على الرأى القائل ان الكيان القانونى هو ما يشيده الناس الأحرار أنفسهم بعقولهم الخاصة ٠ وهو يفترض ،تمشيا مع تراث الفلسفة السياسية الديمقراطية ، أن الفرد الحر هو المشرع الأصلى الذى أعطى القانون لنفسه ، ولكن هذا الافتراض لا يمنع هيجل

---

(٨٩) القسم ٢٢٤ ، ملحق .

من القول ان القانون يتجسد فى « حماية الملكية عن طريق ممارســـة العدالة . » (٩٠).

هذا الاستبصار بالارتباط المادى بين حكم القانون وحكم الملكية يرغم هيجل ، على خلاف لوك وأتباعه اللاحقين ، على تجاوز النظرية الليبرالية. فبسبب هذا الارتباط ، كان من المستحيل أن يكون القانون هو النقطـــة النهائية للتكامل بالنسبة الى المجتمع المدنى ، أو أن يمثل الشمول الحقيقى فى هذا المجتمع . فحكم القانون لا يجسد الا «الحق المجرد» فى الملكية.. « ووظيفة الهيئة القضائية تقتصر على تحقيق الجانب المجرد من الحرية الشخصية فى المجتمع المدنى وجعل هذا الجانب ضرورة من ضروراته .. ففيها لا تكون الضرورة العمياء لنظام الحاجات قد ارتفعت بعد الى مرتبة الوعى بالكلى ، ولا تكون قد طبقت من وجهة النظر هذه . » (٩١) لذلك كان من الواجب اكمال القانون ، بل الاستعاضة عنه ، بقوة أشد منه فعالية وصرامة بكثير ، تحكم الأفراد على نحو أقرب الى الطابع المباشر المحسوس .. وهنا تظهر **الشرطة** .

تظهر فى مفهوم الشرطة عند هيجل كثير من سمات النظرية التى كان الحكم المطلق يستخدمها فى تبرير التنظيم الذى يقيد به الحيـــاة الاجتماعية والاقتصادية . فالشرطة لا تتدخل فقط فى عملية الانتـــاج والتوزيع ، ولا تقيد فقط حرية التجارة والربح وتراقب الأسعار والفقراء والمشردين ، بل هى أيضا تشرف على الحياة الخاصة للأفراد كلما كان لها تأثير فى الصالح العام .. غير أن هناك فارقا هاما بين الشرطة التى فعلت ذلك كله خلال فترة نشأة الحكم المطلق الحديث ، والشرطة فى عهد عودة الملكية (٩٢) .. ويمكن القول ان كتاب «فلسفة الحق» يعبر عن النظرية الرســـمية لهذا العهد الأخير الى حد بعيد .. فالمفروض أن الشرطة تمثل مصلحة الكل ضد القوى الاجتماعية التى ليست أضعف ولا

---

(٩٠) القسم ٢٠٨ . أنظر لوك : فى الحكومة المدنية On Civil Government الكتاب الثانى ، القسم ١٣٤ . يشتمل معنى تصور الملكية عند لوك على الحقوق الاساسية للافراد ، اى «حياتهم وحرياتهم ومراتبهم» ! ويظل لهذا التصور تأثيره فى كتاب هيجل .. فهو يرى أن كل شىء غير «الروح الحرة» ، ومنفصل عنها ، يمكن أن يصبح ملكية .

(٩١) موسوعة العلوم الفلسفية ، القسم ٥٣٢ (فلسفة الروح عند هيجل ، ترجمة والاس ، لندن ١٨٩٤ ، ص ٢٦١) .

(٩٢) أنظر : كورت فولتسندرف : فكرة الشرطة فى الدولة الحديثة Kurt Wolzendorff Der Polizeigedanke des modernen Staates. برسلاو ١٩١٨ ، ص ١٠٠ — ١٣٠ .

أقوى من أن تضمن حسن سير العملية الاجتماعية والاقتصادية دون أن يعكر صفوها شيء ·· ولم يعد على الشرطة أن تنظم عملية الانتاج نظرا الى عدم وجود قوة ومعرفة خاصة تحقق ذلك ·· بل ان مهمة الشرطة هي مهمة سلبية ، وأعنى بها صون « أمن الشخص والملكية » فى ذلك المجال العارض الذى لا تسرى عليه النصوص الشاملة للقانون · (٩٣)

على أن أقوال هيجل عن وظيفة الشرطة توضح أنه تجاوز النظرية التى كانت سائدة في وقت عودة الملكية ، ولا سيما حين أكد أن ازدياد التعارض والتشاحن داخل المجتمع المدنى يجعل الكائن العضوى والاجتماعى، على نحو متزايد ، مجموعة متخبطة عمياء من المصالح الأنانية ، ويحتم ايجاد نظام قوى للسيطرة على هذه الفوضى ·· ومما له دلالته البالغة ، أن هيجل يقدم ، فى مناقشته هذه للشرطة ، بعضا من أقوى ملاحظاته وأوسعها مدى ، عن الاتجاه الهدام الذى كتب على المجتمع المدنى أن يسير فيه · وهو يختم كلامه بقوله ان « المجتمع المدنى مدفوع ، بواسطة جدله الخاص ، الى تجاوز حدوده الخاصة بوصفه مجتمعا محدد المعالم مكتفيا بذاته .» فلا بد له أن يبحث عن أسواق جديدة تستوعب الانتاج الفائض المتزايد، وأن يتبع سياسة توسع اقتصادى واستعمار منظم· (٩٤)

وتختفى الصعوبات المتعلقة بالربط بين الشرطة وبين السياسة الخارجية للدولة اذا أخذنا في اعتبارنا أن الشرطة عند هيجل نتاج للتعارضات المتزايدة داخل النظام المدنى ، وهى نظام استحدث لكى يتصدى لهذه المتناقضات ، ومن ثم فان الخط الفاصل بين الشرطة وبين الدولة (التى تكمل ما تبدأه الشرطة) ليس حادا · ويتصور هيجل وضعا نهائيا يكون فيه « عمل الكل خاضعا لتنظيم ادارى · » (٩٥) هذا الوضع يؤدى ، كما يقول ، الى « تقصير أجل القلاقل الخطيرة » التى يتعرض لها المجتمع المدنى ، وتخفيفها . وبعبارة أخرى فان التنظيم الاجتماعى الشمولى لن يدع الا وقتا أقل « للمنازعات لكى تسوى نفسها بقوة الضرورة اللاواعية وحدها .» (٩٦)

---

(٩٣) فلسفة الحق ، القسمان ٢٣٠ـ ٢٣١ ·
(٩٤) المرجع نفسه ، الاقسام ٢٤٦ ـ ٨ ·
(٩٥) القسم ٢٣٦ ·
(٩٦) الموضع نفسه ·

غير أن الشرطة ليست هي العلاج الوحيد . فهناك نظام آخر يمكن بواسطته كبح جماح المجتمع المدني ، هو نظام النقابات Corporation ، الذى يتصوره هيجل على مثال نظام الطوائف الحرفية القديم ، مع اضافة بعض سمات النقابات الحديثة ·· ان النقابة وحدة اقتصادية ، فضلا عن كونها سياسية ، لها الوظيفة المزدوجة الآتية : (١) بعث الوحدة فى المصالح وأوجه النشاط الاقتصادى المتنافسة بين الفئات المختلفة (٢) ، والدفاع عن المصالح المنظمة للمجتمع المدنى فى مقابل الدولة · وتتولى الدولة الاشراف على النقابة (٩٧) ، ولكن النقابة تهدف الى صيانة المصالح المادية للتجارة والصناعة ·· ففى النقابة يلتقى رأس المال والعمل ، والمنتج والمستهلك ، والربح والمصلحة العامة ، وفيها تنقى المصالح الخاصة للمشتركين فى الحياة الاقتصادية من الأنانية البحتة ، بحيث يمكنهم الدخول فى النظام الشامل للدولة ·

ولا يشرح هيجل كيف يكون ذلك ممكنا · ويبدو أن النقابة تختار أعضاءها تبعا لمؤهلاتهم الفعلية ، وأنها تضمن عملهم ومواردهم ، ولكن يظهر أن هذا كل ما فى الأمر . فالنقابة تظل قبل كل شيء هيئة أيديولوجية ، وكيانا يحث الفرد على العمل من أجل مثل أعلى لا يوجد بعد ، هو « الغاية غير الأنانية للكل .» (٩٨) وفضلا عن ذلك فان النقابة تجعله عضوا معترفا به داخل جماعة ·· ولكن حقيقة الأمر أن العملية الاقتصادية هى التى تقوم بالاعتراف ، لا الفرد ·· ولذلك فان الفرد لا يحصل الا على خير أيديولوجى ، والتعويض الذى يناله هو « شرف » الانتماء الى النقابة · (٩٩)

ويؤدى البحث فى النقابة الى الانتقال من الجزء الخاص بالمجتمع المدنى الى الجزء الخاص بالدولة ·· والدولة منفصلة ومتميزة أساسا عن المجتمع ، وعلى حين أن السمة الأساسية فى المجتمع المدنى هى « ضمان الملكية والحرية الشخصية وصيانتها » ، وأن «مصلحة الفرد» هى هدفها النهائى ، فان للدولة وظيفة مختلفة كل الاختلاف ، كما أنها ترتبط بالفرد على نحو آخر ·· « ان الاتحاد فى ذاته هو المضمون الحقيقى والغاية الفعلية » للدولة ·· والعامل الذى يؤدى الى التكامل والتماسك هو الكلى ، لا الجزئى ·· ففى الدولة يستطيع الفرد أن « يقضى حياة كلية » ؛ وفيها

---

(٩٧) القسم ٢٥٥ ، ملحق .

(٩٨) القسم ٢٥٣ .

(٩٩) الموضع نفسه .

تنظم ميوله وأوجه نشاطه وأساليب حياته الخاصة وفقا للصالح العام ٠٠ فالدولة ذات بالمعنى الدقيق للكلمة ، أى أنها هى التى تصب فيها وتنتهى اليها كل الأفعال الفردية التى تخضع الآن «للقوانين والمبادىء الكلية» ٠ (١٠٠)

ان قوانين الدولة ومبادئها هى التى توجه نشاط الرعايا ذوى الفكر الحر ، بحيث ان العنصر الذى تتألف منه ليس الطبيعة ، بل الروح ، والمعرفة العقلية ، وارادة الأفراد المجتمعين ٠٠ وهذا هو معنى تسمية هيجل للدولة باسم « الروح الموضوعية » ٠ فالدولة تخلق نظاما لا يتوقف استمراره — كما كانت الحال فى المجتمع المدنى — على العلاقة المتبادلة العمياء بين الحاجات والخدمات ٠٠ بل ان « نظام الحاجات » يتحول الى نظام واع للحياة التى تسيطر عليها قرارات الانسان المستقلة المستهدفة للصالح العام ٠٠ ومن ثم فان من الممكن أن توصف الدولة بأنها « تحقق الحرية ٠ » (١٠١)

لقد ذكرنا أن المهمة الأساسية للدولة فى نظر هيجل هى تحقيق الاتفاق بين المصلحة الخاصة والعامة ، من أجل المحافظة على حق الفرد وحريته ٠٠ ومع ذلك فان هذا المطلب يفترض مقدما التوحيد بين الدولة والمجتمع ، لا الفصل بينهما ٠ ذلك لأن حاجات الفرد ومصالحه توجد فى المجتمع ، وأيا كانت الطريقة التى تؤدى بها مقتضيات الصالح العام الى تعديلها ، فانها تنشأ فى العمليات الاجتماعية التى تحكم الحياة الفردية ، وتظل مرتبطة بها ٠٠ وهكذا فان المطالبة بتحقيق الحرية والسعادة تقع آخر الأمر على عاتق المجتمع ، لا على الدولة ، ففى رأى هيجل أن الدولة ليس لها من هدف سوى «التجمع بما هو كذلك» ٠ وبعبارة أخرى فلن يكون لها هدف على الاطلاق حين يكون النظام الاجتماعى والاقتصادى « تجمعا حقيقيا » ٠٠ عندئذ تؤدى عملية تحقيق التآلف بين الفردى والكلى الى « ذبول » الدولة ، لا الى انعاشها ٠

على أن هيجل فصل النظام المعقول للدولة عن العلاقات المتبادلة العارضة للمجتمع لأنه كان ينظر الى المجتمع على أنه مجتمع مدنى ، وهذا الأخير ليس «تجمعا حقيقيا» ٠ ولقد كان الطابع النقدى لجدله هو الذى أرغمه على أن ينظر الى المجتمع كما فعل ٠ ذلك لأن المنهج الجدلى يفهم

---

(١٠٠) القسم ٢٥٨ ، هامش ٠

(١٠١) القسم ٢٥٨ ، ملحق ، والقسم ٢٦٠ ٠

ما هو وجود من خلال السلب الذى ينطوى عليه ، وينظر الى الوقائع في ضوء تغيرها. والتغير مقولة تاريخية (١٠٢) . فالروح الموضوعية، التى يعالجها كتاب « فلسفة الحق » ، تتكشف في الزمان (١٠٣) ، وينبغى أن يسترشد التحليل الجدلى لمضمونها بالأشكال التى اتخذها هـذا المضمون فى التاريخ .. وهكذا تبدو الحقيقة انجازا تاريخيا ، بحيث ان المرحلة التى بلغها الانسان بالمجتمع المدنى تتحقق فيهـا كل الجهود التاريخية السابقة .. وقد يظهر فى المستقبل شكل آخر للتجمع ، غير أن الفلسفة ، بوصفها علم المتحقق الفعلى ، لاتحاول التكهن بهذا الموضوع. فالأساس الذى ينبغى أن يبنى عليه العقل هو الواقع الاجتمـاعى ، بما يسود فيه من منافسة وأنانية واستغلال ، وثروة مفرطة وفقر مدقع .. ان الفلسفة لا تستطيع أن تسبق التاريخ ، لأنها بنت زمانها ، أعنى « زمانها مفهوما فى الفكر » . (١٠٤)

أما هذا الزمن فهو زمن مجتمع مدنى وضع فيه الأسـاس المادى لتحقيق العقل والحرية ، غير أن هذا عقل تشوهه الضرورة العمياء للعملية الاقتصادية ، وحرية يفسدها تنافس المصالح الخاصة المتعارضة .. ومع ذلك فان هذا المجتمع ذاته ينطوى على عناصر كثيرة تمهد الطريق للتجمع الحر العـاقل بحق : فهو يحمى الحق المطلق للفرد ، ويزيد من حاجات الناس ووسائل اشباعها ، وينظم تقسيم العمل ، ويشجع حكم القانون .. هذه العناصر ينبغى أن تحرر من المصالح الخاصة وتخضع لقوة تعلو على نظام المجتمع المدنى ، القائم على التنـافس ، بحيث يكون لها مركزها الرفيع الخاص . هذه القوة هى الدولة . وينظـر هيجل الى الدولة على أنها « قوة مستقلة متحكمة فى ذاتهـا » لا يكون الأفراد فيهـا الا « مجرد لحظات » ، وعلى أنها « مسيرة الله فى العـالم . » (١٠٥) ولقد كان يعتقد أن هذه هى ماهية الدولة ذاتها ، ولكنه فى الواقع انمـا كان يصف النمط التاريخى للدولة ، الذى يناظر المجتمع المدنى .

ونستطيع أن نصل الى هـذا التفسير للدولة عند هيجل اذا وضعنا تصور الدولة عنده فى الاطار الاجتماعى التاريخى الذى قال به هو ذاته

---

(١٠٢) هيجل : فلسفة التاريخ العالمى Phil. der Weltgeschichte
الناشر: Georg Lasson ١٩٢٠ ، المجلد الاول ، ص ١٠ .
(١٠٣) أنظر ص (٢٢٤) فيما بعد .
(١٠٤) فلسفة الحق ، ص ٢٨ من المقدمة .
(١٠٥) القسم ٢٥٨ ، ملحق .

ضمنا فى وصفه للمجتمع المدنى ·· ففكرة هيجل عن الدولة تنبثق من فلسفة أوشك فيها الفهم الليبرالى للدولة والمجتمع على الانهيار ·· ولقد رأينا أن تحليل هيجل أدى الى انكاره أى انسجام «طبيعى» بين المصلحة الخاصة والعامة ، وبين المجتمع المدنى والدولة ·· وهكذا هدمت الفكرة الليبرالية عن الدولة ·· ولكيلا يتحطم اطار النظام الاجتماعى القائم ، كان من الضرورى أن يركز الصالح المشترك فى هيئة تمتع بالاستقلال الذاتى، وأن توضع سلطة الدولة فوق ساحة القتال الذى يدور بين الجماعات المتنافسة ·· ومع ذلك فان دولة هيجل «المؤلهة» لا توازى الدولة الفاشية بأية حال ·· فهذه الاخيرة تمثل نفس مستوى التطور الاجتماعى الذى يفترض أن دولة هيجل تتجنبه ، وأعنى به السيطرة الشمولية المباشرة للمصالح الخاصة على الكل ·· ففى الفاشية يحكم المجتمع المدنى الدولة ؛ أما عند هيجل فالدولة تحكم المجتمع المدنى ·· وباسم من تحكم ؟ فى رأى هيجل أنها تحكم باسم الفرد الحر ولمصلحته الحقيقية ·· «ان ماهية الدوله الحديثة هى انها اتحاد الكلى بالحرية الكاملة للجزئى ، وبمصلحة الأفراد.»(١٠٦) والفارق الأساسى بين العالم انقديم والحديث ،ينحصر فى أن المسائل الكبرى للحياة الانسانية لا تقررها ، فى العالم الحديث ، سلطة عليا ، وانما تقررها الارادة الفردية الحرة للانسان · «هذه الارادة الفردية ·· ينبغى أن يكون لها مكانها الخاص فى البناء الهائل للدولة . »(١٠٧) فالمبدأ الأساسى لهذه الدولة هو النمو والتحقيق الكامل للفرد(١٠٨) . ودستورها وجميع نظمها السياسية ينبغى أن تعبر عن « معرفة أفرادها وارادتهم » .

ومع ذلك فان هذه هى النقطة التى يؤدى فيها التناقض التاريخى الكامن فى فلسفة هيجل الى تحديد مصير هذه الفلسفة ·· فالفرد الذى يعرف أن مصلحته الحقيقية تكمن فى المصلحة العامة ، ويرغبها على هذا الاساس ــ هذا الفرد ، ببساطة ، لا وجود له ·· ذلك لأن الافراد لا يوجدون الا بوصفهم أصحاب ملكيات خاصة ، خاضعين للعمليات الوحشية التى تدور داخل المجتمع المدنى ، منفصلين عن المصلحة العامة نتيجة للأنانية وكل ما يترتب عليها ·· وبقدر ما يمتد المجتمع المدنى ، فان أحدا لا يمكن أن يكون متحررا من متاعبه ·

---

(١٠٦) القسم ٢٦٠ ، ملحق .

(١٠٧) القسم ٢٧٩ ، ملحق .

(١٠٨) القسمان ٢٦٠ و ٢٦١ .

ومع ذلك فان الطبيعة موجودة خارج المجتمع .. فاذا أمكن أن يوجد شخص يمتلك فرديته بفضل وجوده **الطبيعي** لا الاجتماعي، ويكون مايكونه بالطبيعة فحسب ، لا بفعل الأجهزة الآلية ، فقد يكون هو النقطة الثابتة التي يمكن أن تحكم منها الدولة . ويجد هيجل مثل هذا الشخص في الملك ، الذي هو انسان يختار لمركزه « بحكم مولده الطبيعي. »(١٠٩) في هذا الشخص يمكن أن ترتكز الحرية القصوى ، اذ أنه خارج عن عالم الحرية الباطلة السلبية ، وهو « يرتفع فوق كل ماهو جزئي مشروط » (١١٠) . ان الأنا ، لدى كل شخص آخر ، يفسد بفعل النظام الاجتماعي الذي يشكله ، أما الملك فهو وحده الذي لا يتأثر على هذا النحو ، ومن ثم فهو قادر على أن يتخذ من « أناه » الخالص مصدرا لكل أفعاله ويقررها تبعا له .. انه يستطيع أن يلغي كل جزئية في « اليقين البسيط لذاته » (١١١).

ونحن نعلم ما يعنيه «اليقين الذاتي للأنا الخالص» في مذهب هيجل: فهو الصفة الاساسية « للجوهر من حيث هو ذات » ، ومن ثم فهو مميز للوجود الحق(١١٢) . والواقع أن استخدام هذا المبدأ تاريخيا من أجل انتاج الشخص الطبيعي للملك يدل مرة أخرى على افلاس المثالية .. فالحرية تصبح في هوية مع الضرورة المحتومة للطبيعة ، والعقل ينتهي الى مصادفة عارضة متعلقة بالمولد .. ومرة أخرى تتحول فلسفة الحرية الى فلسفة للضرورة .

لقد وصف علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي المجتمع الحديث بأنه «نظام طبيعي» بدت قوانينه وكأنها تتصف بضرورة القوانين الفيزيائية.. وسرعان ما فقدت وجهة النظر هذه سحرها .. فقد بين ماركس كيف تتخذ القوى الفوضوية للرأسمالية طابع القوى الطبيعية طالما أنها لم تصبح خاضعة للعقل البشري ، وأن العنصر الطبيعي في المجتمع ليس عنصرا ايجابيا بل هو عنصر سلبي .. ويبدو أن هيجل كان لديه نوع من الادراك الغامض لهذه الحقيقة .. فهو في بعض الاحيان يبدو كما لو كان يسخر من تمجيده المثالي للملك ، ويعلن أن قرارات الملك ليست الا شكليات أو رسميات . فهو «انسان يقول نعم ، وبذلك يضع النقطة فوق

---

(١٠٩) القسم ٢٨٠ .

(١١٠) القسم ٢٧٩ .

(١١١) الموضع نفسه .

(١١٢) أنظر ص ١٦٢ ومايليها من قبل .

الحرف . » (١١٣) وقد لاحظ أن الملوك لا يتميزون بقوة عقلية أو جسمية خاصة ، وأن الملايين ، برغم ذلك ، يسمحون لأنفسهم بأن يحكموا بواسطتهم(١١٤) . ومع ذلك فان هيجل يشعر بأن الضعف العقلى للملك أفضل من حكمة المجتمع المدنى .

ان الخطأ الذى وقع فيه هيجل أبعد غورا بكثير من تمجيده للملكية البروسية . فجريمته ليست فى كونه ذليلا ، بقدر ما هى فى كونه قد خان أرفع أفكاره الفلسفية . ذلك لأن نظريته السياسية تسلم المجتمع للطبيعة ، والحرية للضرورة ، والعقل للنزوة والهوى ، وهى فى ذلك انما تعكس النظام الاجتماعى الذى ينحدر ، فى سعيه وراء حريته ، الى حالة طبيعية أحط كثيرا من العقل .. لقد انتهى التحليل الجدلى للمجتمع المدنى الى أن المجتمع عاجز عن اقامة العقل والحرية من تلقاء ذاته .. لذلك اقترح هيجل دولة قوية تحقق هذه الغاية ، وحاول التوفيق بين تلك الدولة وبين فكرة الحرية ، عن طريق اعطاء الملكية طابعا دستوريا قويا .

ان الدولة لا توجد الا من خلال وسيط القانون .. «والقوانين تعبر عن مضمون الحرية الموضوعية .. فهى غاية نهائية مطلقة ، وهى عمل كلى شامل.»(١١٥) ومن هنا فان الدولة مقيدة بقوانين هى عكس الأوامر التسلطية .. فالكيان الذى تؤلفه القوانين هو «عمل كلى شامل» يضم فى ذاته عقل الاشخاص الداخلين فى المجتمع وارادتهم .. والدستور يعبر عن مصالح الجميع (وهو يعنى الآن بالطبع مصالحهم الحقيقية ، «النقية»)، وليست السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية سوى أدوات أو هيئات للقانون الدستورى .. ويرفض هيجل الفصل التقليدى بين هذه السلطات ، اذ يراه ضارا بوحدة الدولة ؛ فمن الواجب أن تعمل وظائف الحكومة الثلاث معا فى تعاون فعلى دائم . ويبلغ اهتمامه بوحدة الدولة وتأكيده لها حدا من القوة يؤدى به أحيانا الى وضع صيغ شبيهة بالنظرية العضوية للدولة .. فهو يعلن مثلا أن الدستور ، وان كان قد تولد فى زمان معين ، فمن الواجب الا ينظر اليه على أنه مصنوع « بواسطة الانسان » ، بل يجب أن يعد « الهيا ودائما » (١١٦) . مثل هذه التصريحات تصدر عن نفس الدوافع التى أرغمت معظم الفلاسفة بعيدى النظر على أن يضعوا الدولة فوق أية شبهة من شبهات النقد ،

---

(١١٣) القسم ٢٨٠ ، ملحق .
(١١٤) القسم ٢٨١ ، ملحق .
(١١٥) موسوعة العلوم الفلسفية (ترجمة والاس باسم : فلسفة الروح) ص ٢٦٣ -
(١١٦) فلسفة الحق ، القسم ٢٧٣ ، هامش .

وكانوا بذلك يدركون أن الرابطة التى تجمع على أقوى نحو ممكن بين الجماعات المتنازعة من الطبقة الحاكمة هى الخوف من حدوث أى انقلاب على النظام القائم ٠

ولسنا نود أن نضيع وقتا فى الكلام عن العرض الذى قدمه هيجل للدستور ، اذ أنه لا يكاد يضيف شيئا ذا بال الى كتاباته السابقة فى الموضوع نفسه ، وان كانت بعض السمات الهامة لمذهبه تستحق اشارة موجزة ٠٠ فهو يغير الثالوث التقليدى للسلطات السياسية بحيث يتألف من السلطة الملكية ، والادارية ، والتشريعية ٠ وهذه السلطات تتداخل بحيث تكون السلطة التنفيذية فى يد الأولين ، وتشمل القضائية ، على حين أن السلطة التشريعية تمارسها الحكومة ومعها الطوائف المختلفة ٠٠ ويتجه النظام السياسى بأكمله مرة أخرى نحو فكرة السيادة ، التى تظل هى المسيطرة على بنائه الفكرى بأسره ، وان كانت جذورها ترجع الآن الى الشخص «الطبيعى» للملك ٠٠ والى جانب سيادة الدولة على المنازعات والمتناقضات التى تسود المجتمع المدنى ، يؤكد هيجل الآن سيادتها على الشعب Volk ٠ والشعب هو «ذلك الجزء من الدولة الذى لا يعرف ما يريد » ، والذى تكون «حركته وسلوكه فطرية ، خالية من العقل ، عنيفة ، فظيعة»(١١٧) اذا لم تنظم ٠ وهنا أيضا قد يكون ما فى ذهن هيجل هو «الحركة الشعبية Volksbewegung » فى عصره ؛ ومن الجائز جدا أن الملكية البروسية بدت ملاذا للعقل اذا قيست بتلك الحركة التيوتونية الآتية من « أسفل » . ومع ذلك فان تحبيذ هيجل لوجود قبضة قوية تحكم الكتل الجماهيرية هو جزء من اتجاه عام ، يهدد البناء الدستورى لدولته بأسره .

ان الدولة هى التى تكفل وحدة المصلحة الخاصة والعامة ٠٠ ويختلف رأى هيجل فى هذه الوحدة عن الرأى الليبرالى ، من حيث أن دولته مفروضة على الاجهزة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع المدنى ، ولديها سلطات ونظم سياسية مستقلة ٠ «ان الارادة الموضوعية هى فى ذاتها عقلية فى فكرتها ذاتها ، سواء أكانت موضوعا لمعرفة الافراد أم لرغبتهم ونزواتهم . »(١١٨)

ومع ذلك فان تمجيد هيجل للسلطة السياسية للدولة يتسم ببعض السمات النقدية الواضحة ٠٠ فهو فى مناقشته للعلاقة بين الدين والدولة،

---

(١١٧) القسم ٣٠١ و ٣٠٣ ، هامش ٠

(١١٨) القسم ٢٥٨ ٠

يشير الى أن «الدين يثنى عليه ويلتجأ اليه فى الاوقات التى يشيع فيها الحزن العام والاضطراب والظلم أساسا ؛ وهو يلقن لكى يكون فيه عزاء من الظلم وأمل فى التعويض فى حالة الخسارة . »(١١٩) وهو يلاحظ الوظيفة الخطيرة للدين فى اتجاهه الى صرف أنظار الانسان عن السعى الى حريته الفعلية ، والى تقديم تعويض خيالى اليه عن مظالم حقيقية . « من المؤكد أن أولئك الذين يعانون من مظالم أى حكم مطلق ، لو أحيلوا الى الدين لكى يقدم اليهم العزاء ، لكان ذلك أمرا يدعو الى السخرية المريرة؛ كذلك ينبغى ألا يغرب عن البال أن الدين قد يتخذ صورة خرافة مهينة ، تنطوى على أشد أنواع العبودية اذلالا ، وتنحط بالانسان الى ما دون مستوى البهائم .» فلابد من تدخل قوة ما لانقاذ الفرد من الدين فى هذه الحالة .. وهنا تأتى الدولة لنصرة «حقوق العقل والوعى الذاتى» .. «ليست القوة ، بل الضعف ، هو الذى جعل من الدين فى وقتنا هذا نوعا من التقوى يناضل دفاعا عن نفسه» ، وليس الصراع من أجل التحقيق التاريخى للانسان صراعا دينيا ، بل هو صراع اجتماعى وسياسى ، ولو نقل هذا الصراع الى مكمن باطن فى النفس ، وأصبح متعلقا بالايمان والاخلاق ، لكان معنى ذلك العودة الى مرحلة انقضت منذ عهد بعيد .

ومع ذلك فان هذه السمات النقدية تتضاءل الى جانب الاتجاهات الاستبدادية الكامنة فى كل نزعة تسلطية . وهى الاتجاهات التى تتجلى بكل قوة فى نظرية السيادة الخارجية عند هيجل .. وقد بينا من قبل كيف رفع هيجل المصالح القومية للدولة المعينة الى مرتبة السلطة العليا التى لا يتطرق اليها أى شك فى العلاقات الدولية .. وتقوم الدولة بحماية مصالح أفردها وتأكيدها عن طريق ضمهم فى مجتمع ، وبذلك تحقق حريتهم وتفى بحقوقهم وتحول قوة المنافسة الهدامة الى كل موحد .. فالسلطة **الداخلية** المطلقة للدولة شرط ضرورى للمنافسة الناجحة ، وهذه الاخيرة تفضى بالضرورة الى السيادة **الخارجية** .. فهناك صراع بين الدول ذات السيادة ، يناظر صراع الحياة والموت بين الافراد فى المجتمع المدنى من أجل الاعتراف المتبادل ، وهذا الصراع بين الدول يتخذ شكل الحرب.. فالحرب هى النتيجة الحتمية لأى اختبار للسيادة .. وهى ليست شرا مطلقا ، وليست أمرا عارضا ، بل هى «عنصر أخلاقى» ، اذ أن الحرب تحقق تكامل المصالح الذى لا يستطيع المجتمع المدنى أن يحققه بذاته ..

---

(١١٩) القسم ٢٧٠ ، هامش .

«لقد حالت الحروب الناجحة دون وقوع قلاقل مدنية ، ودعمت السلطة الداخلية للدولة . » (١٢٠)

وهكذا لم يكن هيجل يقل عن «هبز» فى انحيازه للدولة البورجوازية بلا خجل ، حتى انه انتهى الى رفض القانون الدولى رفضا قاطعا٠٠ فالدولة، وهى الذات النهائية التى تحفظ المجتمع القائم على المنافسة ، لا يمكن أن تقيد بقانون أعلى ، اذ أن مثل هذا القـــانون يعنى فرض قيد خارجى على السيادة ، وتحطيم أساس حياة المجتمع المدنى(١٢١) ٠٠ وليس هناك عقد يسرى بين الدول ٠٠ فالسيادة لا يمكن أن تحد بمعـــاهدات تنطوى فى طبيعتها ذاتها على اعتـــماد متبادل بين الاطراف الذين تسرى عليهم هذه المعاهدات ٠٠ والدول ذات السيادة تقـــف خارج عالم الاعتـــماد المدنى المتبادل ؛ فهى توجد فى « حالة طبيعية » ٠

وهنا نلاحظ مرة أخرى أن الطبيعة العمياء تتدخل ، وتقـف جنبا الى جنب مع المعقولية الواعية بذاتها للروح الموضوعية :

« ان الدول تجد نفسها فى علاقة طبيعية ، أكثر منهـــا قانونية ، بعضها ببعض ٠٠ ومن ثم كان هناك صراع مستمر بينها ٠٠ وهى توقع معاهدات ، وتقيم بذلك علاقة قانونية بين بعضها البعض ٠٠ ولكنها من جهة أخرى مستقلة معتمدة على نفسها ٠٠ واذن فلا يمكن أن يكون الحق فيما بينها حقيقيا ٠٠ ففى امكانها خرق المعاهدات حسب مشيئتها ، ولابد أن تجد نفسها دائما وقد انعدمت الثقة فيما بين الواحدة والاخرى٠٠ ولما كانت فى حالة طبيعية ، فانهـا تسلك بالعنف ٠٠ وهى تحفـظ حقوقها

---

(١٢٠) القسم ٣٢٤ ، هامش .

(١٢١) اتخذت الايديولوجية الفاشية من هذا الارتباط الباطن بين السيادة والحرب والمنافسة حجة حاسمة ضد الراسمالية الليبرالية .. «ان المجتمع الكامل لايمكنه أن يمارس المنافسة بطريقة منظمة الا في الحرب أو فى التنافس مع مجتمع خارجى آخر . وهكذا فان كل مجتمع محارب يسلك داخليا ، فى وقت الحرب ، على أساس التعاون ، وخارجيا على أساس المنافسة .. وبذلك يكون هناك نظام فى الداخل وفوضى فى الخارج ... ومن الواضح أن حالة الفوضى محتومة فى أى مجتمع من الدول ذات السيادة .. فالسيادة المتعددة ليست الا مرادفا للفوضى .. وما الفوضى الدولية الا نتيجة حتمية للسيادة القومية» . هذه الفقرة المأخوذة من كتاب لورنس دنيس : Lawrence Dennis : Dynamics of War and Revolution. ديناميات الحرب والثورة (١٩٤٠ ، ص ١٢٢)، هى ترديد دقيق لنظرية السيادة عند هيجل .

وتحصل عليها بقوتها الخاصة ، ولا بد لهـا بالضرورة أن تنغمس فى الحرب.» (١٢٢)

وهكذا وصلت مثالية هيجـل الى نفس النتيجة التى وصلت اليها مادية «هبز» • فحقوق الدول ذات السيادة «لا تكون لها حقيقة فى ارادة عامة تؤسس بوصفها قوة عليا ، وانما فى ارادتها الخاصة.»(١٢٣)ومن ثم فان المنازعات بينها لايمكن أن تحل الا بالحرب •• وما العلاقات الدولية الا ساحة «تدور فيها مباراة وحشية بين الشـهوات الخـاصة والمصالح والغـايات والمواهب والفضـائل والقـوة والخطأ والرذيلة والعرضية الخارجية » ، بحيث أن الغاية الاخلاقية ذاتها ، وهى «الاستقلال الذاتى للدولة ، تصبح نهبا للصدفة»(١٢٤) •

ولكن هل تعد دراما الصدفة والعنف هذه نهـائية بحق ؟•• وهل يفضى العقـل الى الدولة ، والى ذلك الصراع الذى لا يرحم بين القـوى الطبيعية ، الذى تضطر الدولة حتما الى خوضه؟.. لقد فند هيجل أمثال هذه النتائج طوال كتاب «فلسفة الحق» • فحق الدولة ، وان لم يكن مقيدا بالقانون الدولى ، ليس مع ذلك هو الحق النهـائى ، بل يجب أن يكون مطابقا « لحق الروح العـالمية التى هى المطلق غير المشروط • » (١٢٥) والمضمون الحقيقى للدولة هو التاريخ العالمى Weltgeschichte أو عالم الروح العالمية ، التى تحتفظ «بالحقيقة المطلقة العليـا»(١٢٦) • وفضلا عن ذلك فان هيجل يؤكد أن أية علاقة بين الدول المستقلة «ينبغى أن تكون خارجية• فلابد أن يكون هنـاك طرف ثالث يعـلو عليها ويوحد بينها » •• « هذا الطرف الثالث هو الروح التى تتجسد فى التاريخ العالمى ، وتنصب نفسها

(١٢٢) مقدمة فلسفية Phil. Propaedeutik ، القسم ٣١ ، فى (المؤلفات الكاملة» ، المرجع المذكور من قبل ، المجلد الثالث ، ص ٧٤ •

(١٢٣) فلسفة الحق ، القسم ٣٣٣ •

(١٢٤) القسم ٣٤٠ •

(١٢٥) القسم ٣٠ •

(١٢٦) القسم ٣٣ •

قاضيا مطلقا بين الدول • » (١٢٧) وما الدولة ، بل القوانين والواجبات ذاتها ، الا « واقع متعين » فحسب ، وهى كلها تفضى الى مجال أعلى، وترتكز عليه • (١٢٨)

فما هو اذن هذا المجال الاخير للدولة والمجتمع ؟ وعلى أى نحو ترتبط الدولة والمجتمع بالروح العالمية ؟ هذه أسئلة لا يمكن الاجابة عنها الا اذا انتقلنا الى تفسير «فلسفة التاريخ» عند هيجل •

---

(١٢٧) القسم ٢٥٩ ، ملحق •
(١٢٨) القسم ٢٧٠ ، هامش •

الفصل السابع

فلسفة التاريخ

الوجود ، فى نظر المنطق الجدلى مسار من خلال المتناقضـــات ، يحدد مضاوين وتطور كل واقع . وقد عرض كتاب « المنطق » البناء اللازمانى لهذا المسار ، ولكن الارتباط الباطن بين « المنطق » وبقية اجزاء المذهب ، وكذلك النتائج التى ينطوى عليها المنهج الجدلى بوجه خاص ، تؤدى الى القضـــاء على نفس فكرة اللازمانية . فقـد بين « المنطق » أن الوجود الحق هو الفكرة ،ولكن الفكرة تتكشف « فى المكان » (بوصفها طبيعة) و « في الزمان » (بوصفها روحا) . (١) والروح تتأثر ، فى ماهيتها ذاتها ، بالزمان ، اذ أنها لا توجد الا فى المسار الزمانى للتاريخ . وتتجلى صور الروح فى الزمان ، بحيث يكون تاريخ العالم عرضا للروح فى الزمان . (٢) وهكذا يتحول الجدل الى تأمل الواقع زمانيا ، ويبدو « السلب » ، الذى كان فى « المنطق » يتحكم فى مسار الفكر ، على أنه القوة الهدامة للزمان ، وذلك فى كتاب « فلسفة التاريخ » .

واذا كان « المنطق » قد أثبت تركيب العقل ، فان «فلسفة التاريخ» تعرض المضمون التاريخى للعقل . أو يمكننا القول ان مضمون العقل هنا هو نفســه مضمون التاريخ ، وان لم نكن نعنى بلفظ « المضـــمون » ، الوقائع التاريخية المتباينة ، بل نعنى ما يجعل التـــاريخ كلا عقليــا ، والقوانين والاتجاهات التى تشير اليها الوقائع وتتلقى منها معناها .

« العقل سيد العالم » (١) ــ هذا ، فى رأى هيجل ، فرض ، وهو الفرض الوحيد فى فلسفة التاريخ . وهذا الفرض ، الذى يميز الطريقة

---

(١) فلسفة التاريخ . ص ٧٢ .

(٢) فلسفة التاريخ العالمى G. Lasson : Philosophie der Weltgeschichte المرجع المذكور من قبل ، ص ١٣٤ .

(٣) فلسفة التاريخ ، ص ٩ .

الفلسفية فى بحث التاريخ من أية طريقة أخرى ، لا يعنى أن للتاريخ غاية محددة . فالطابع الغائى للتاريخ (ان كان للتاريخ مثل هذا الطابع) لا يمكن الا أن يكون استنتاجا من دراسة تجريبية للتاريخ ، ولا يمكن أن يفترض قبليا .ويقول هيجل بتأكيد قاطع انه « فى التاريخ، ينبغى أن يكون الفكر خاضعا لما هو معطى ، ولحقائق الواقع ، فهذا هو أساسه ومرشده . »(٤) وعلى ذلك « فعلينا آن نقبل التاريخ كما هو · ومن الواجب أن نمضى فى بحثنا تاريخيا ــ أى تجريبيا » ، وهو موقف شاذ بالنسبة الى فلسفة مثالية للتاريخ .

ان من الواجب البرهنة على قوانين التاريخ فى الوقائع ومنها ــ والى هذا الحد يكون منهج هيجل تجريبيا . ولكن هذه القوانين لا يمكن أن تعرف ما لم تكن هناك نظرية صحيحة توجه البحث أولا · فالوقائع لا تكشف شيئا بذاتها ، وانما تقتصر على الاجابة عن أسئلة نظرية ملائمة . والموضوعية العلمية الحقيقية تقتضى تطبيق مقولات سليمة تنظم المعطيات في دلالتها الفعلية ، لا تلقى الوقائع المعطاة سلبيا . «وحتى المؤرخ العادى ، « المحايد » ، الذى يؤمن ويجهر بأنه يقف موقف التلقى البحت ، ويستسلم تماما للمعطيات المقدمة اليه ــ ليس سلبيا على الاطلاق فيما يتعلق بممارسته قدراته الفكرية · فهو يأتى بمقولاته معه ، ويرى الظواهر ... من خلال هذه الوسائط وحدها . » (٥)

ولكن كيف يتعرف المرء على المقولات السليمة والنظرية الصحيحة؟ هذا أمر تقرره الفلسفة . فهى تضع المقولات العامة التى توجه البحث فى كل الميادين الخاصة . غير أن صحتها فى هذه الميادين ينبغى أن تحقق بالوقائع ، ويكون التحقيق قد تم عندما تستطيع النظرية احتواء الوقائع المعطاة على نحو يجعلها تبدو مندرجة تحت قوانين محددة ، وتظهر على أنها لحظات فى اتجاهات محددة المعالم ، تفسر تعاقبها واعتمادها المتبادل .

والواقع أن القول بأن الفلسفة ينبغى أن تقدم المقولات العامة لفهم التاريخ ، ليس قولا اعتباطيا ، ولم يكن هيجل أول من قال به · فكل النظريات الكبرى فى القرن الثامن عشر اتخذت موقفا فلسفيا مفاده أن التاريخ تقدم . ولقد كان مفهوم التقدم هذا ، الذى سرعان ما تدهور بعد ذلك الى استسلام سطحى ــ كان فى الأصل يوجه نقدا حادا الى

(٤) المرجع نفسه ، ص ٨ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ١١ .

نظام اجتماعى عقيم . وقد استخدمت الطبقة الوسطى الصاعدة مفهوم التقدم وسيلة لتفسير التاريخ الماضى للبشرية على أنه التاريخ الممهد لعهدها الخاص ، وهو عهد كتب عليه أن ينتقل بالعالم الى مرحلة النضوج . وهكذا قالوا انه عندما تصل الطبقة الوسطى الجديدة الى تشكيل العالم وفقا لقواها الخاصة ، فسوف يحدث تقدم لا نظير له ، فى القوى المادية والعقلية ، يجعل الانسان سيد الطبيعة ويبدأ بذلك التاريخ الحقيقى للانسانية . وما دام هذا كله لم يتحقق ، فان التاريخ يظل فى حالة صراع من أجل الحقيقة . ففكرة التقدم ، وهى جزء لا يتجزأ من فلسفة عصر التنوير الفرنسى ، قد فسرت الوقائع التاريخية على أنها علامات فى الطريق المؤدى بالانسان الى العقل . أما الحقيقة فلا تزال تكمن خارج مجال الواقع — فى حالة سوف تأتى فيما بعد . وهكذا كان التقدم يعنى أن الحالة الراهنة سوف تنفى أو تنكر ، ولن تستمر .

هذا النمط يظل سائدا فى « فلسفة التاريخ » عند هيجل . فالفلسفة هى الشرط القبلى المادى ، وكذلك المنطقى ، للتاريخ ، طالما أن التاريخ لم يصل بعد الى المستوى المطابق للامكانات البشرية . غير أننا نعلم أن هيجل ظن أن التاريخ قد بلغ هدفه ، وأن الفكرة والواقع قد وجدا أرضا مشتركة . وهكذا فان كتاب هيجل هذا يمثل قمة الكتابة الفلسفية النقدية للتاريخ ونهايتها . ولقد كان هيجل لا يزال يستهدف صالح الحرية فى معالجته للوقائع التاريخية ، وكان لا يزال ينظر الى الصراع من أجل الحرية على أنه المضمون الوحيد للتاريخ . ولكن هذا الاهتمام فقد قوته ، ووصل الصراع الى نهايته .

ان تصور الحرية ، كما أوضح كتاب « فلسفة الحق » ، يسير تبعا لنمط الملكية الحرة . ونتيجة لذلك فان تاريخ العالم الذى يتطلع اليه هيجل يرفع مكانة تاريخ الطبقة الوسطى ، التى ارتكزت حياتها على هذا النمط ، ويمجده . ان هناك حقيقة بالغة فى ذلك القول الذى أكده هيجل بطريقة غريبة — وأعنى به أن التاريخ قد بلغ نهايته . ولكن هذا القول يعلن موت طبقة لا موت التاريخ . وانا لنجد هيجل يكتب فى نهاية الكتاب ، بعد وصف عهد عودة الملكية ، قائلا : « هذه هى النقطة التى بلغها الوعى . » (٦) وهذا قول ليس له وقع النهاية على الاطلاق . فالوعى هو الوعى التاريخى ، وحين نقرأ فى « فلسفة الحق »

---

(٦) ص ٤٥٦ .

أن « شكلا معينا للحياة قد أصابه الهرم » ، يكون المقصود هنا شكلا واحدا ، لا كل أشكال الحياة . ولقد كان لدى هيجل تبصر كامل بوعى طبقته وأهدافها ، ورأى أن هذه الأهداف لا تنطوى على مبدأ جديد يعيد حيوية العالم وشبابه . فاذا كان هذا الوعى هو الشكل النهائى للروح ، فعندئذ يكون التاريخ قد دخل مجالا ليس بعده تقدم .

ان الفلسفة تقدم الى كتابة التاريخ مقولاتها العامة ، وهذه هى ذاتها التصورات الأساسية للجدل . وقد لخصها هيجل فى المحاضرات التى قدم بها للموضوع . (٧) وسوف نعرض لها فيما بعد . ولكن علينا أن نناقش أولا التصورات التى يسميها مقولات تاريخيـــة عـلى التخصيص .

ان الفرض الذى يرتكز عليه كتاب « فلسفة التاريخ » قد تم تحقيقه من قبل فى « المنطق » : فالوجود الحق هو العقل ، الذى يتجلى فى الطبيعة ويصل الى التحقق فى الانسان . ويحدث هذا التحقق فى التاريخ ، ولما كان العقل متحققا فى التاريخ هو الروح ، فان فكرة هيجل تنطوى على القول بأن الذات الفعلية أو القوة الدافعة للتاريخ هى الروح .

وبطبيعة الحال فان الانسان جزء من الطبيعة أيضا ، وميوله ودوافعه الطبيعية تقوم بدور هام فى التاريخ . وبالفعل نجد ان « فلسفة التاريخ » عند هيجل تعترف بهذا الدور الى حـد يفوق كثيرا من الأساليب التجريبية فى كتابة التاريخ . فالطبيعة ، على شكل مجموع الشروط الطبيعية للحياة البشرية ، تظل هى الأساس الأول للتاريخ طوال كتاب هيجل .

أن الانسان ، بوصفه كائنا طبيعيا ، مقيد بظروف معينة ــ فهو يولد فى هذا المكان والزمان أو ذاك ، ويكون فردا فى هذه الأمة أو تلك ، ولا بد له من أن يشارك مصير الكل الخاص الذى ينتمى اليه . ومع ذلك فان الانسان ، برغم كل هذا ، هو أساسا ذات مفكرة ، والفكر ، كما نعلم ، هو أساس الكلية أو الشمول . فالفكر : (١) يرتفع بالناس الى

---

(٧) نشر (جيورج لاسون) هذه المقدمة ، بصورها المختلفة ، فى طبعته لكتاب «فلسفة التاريخ العالمى» ، ١٩٢٠ ــ ١٩٢٢ . أنظر بوجه خاص المجلد الاول ، ص ١٠ ومايليها وص ٣١ ومايليها .

ما فوق التحديدات أو التعينات الجزئية ، (٢) كما أنه يجعل كثرة الأشياء الخارجية وسيطا لنمو الذات وتطورها .

هذه الكلية المزدوجة ، الذاتية والموضوعية ، تميز العالم التاريخى الذى تتكشف فيه حياة الانسان بالتدريج . والتاريخ ، بوصفه تاريخ الذات المفكرة ، هو بالضرورة تاريخ عالمى Weltgeschichte لمجرد كونه « ينتمى الى عالم الروح » . ونحن ندرك مضمون التاريخ من خلال تصورات عامة ، كالأمة والدولة ، والمجتمع الريفى ، والاقطاعى ، والمدنى ، والاستبدادية والديمقراطية والملكية ، والطبقة العاملة ، والطبقة الوسطى ، وطبقة النبلاء ، الخ . وقيصر وكرومويل ونابليون هم فى نظرنا مواطنون رومان وانجليز وفرنسيون ، ونحن نفهمهم بوصفهم أفرادا فى أمتهم ، يستجيبون للمجتمع والدولة فى عصرهم . فالكلى يؤكد ذاته فيهم . وتصوراتنا العامة تدرك هذا الكلى على أنه الفاعل الحقيقى فى التاريخ ، بحيث أن تاريخ البشرية ، مثلا ، ليس حياة ومعارك الاسكندر الأكبر وقيصر والأباطرة الألمان والملوك الفرنسيين وأمثال كرومويل ونابوليون ، بل هو حياة ومعارك ذلك الكلى الذى يتكشف على صور متباينة خلال مختلف الكليات الحضارية .

وماهية هذا الكلى هى الروح ، كما أن « ماهية الروح هى الحرية ... فالفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد الا بواسطة الحرية ، وأنها كلها ليست الا وسيلة لبلوغ الحرية ، وكلها تبحث عن الحرية وتؤدى اليها هى وحدها . » (٨) وقد ناقشنا من قبل هذه الصفات ، ورأينا أن الحرية تفضى الى تلك الطمأنينة الذاتية التى يجلبها التملك التام ، وأن العقل يكون حرا اذا كان يستحوذ على العالم ويعرفه بوصفه ملكا له . ومن ثم فان من المفهوم تماما أن يختتم كتاب « فلسفة التاريخ » بدعم مجتمع الطبقة الوسطى ، وأن تظهر فترات التاريخ على أنها مراحل ضرورية فى تحقيق شكل الحرية الخاص به .

ان الموضوع الحقيقى للتاريخ هو الكلى ، لا الفرد ، ومضمونه الحقيقى هو تحقق الوعى الذاتى للحرية ، لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله . « ليس تاريخ العالم الا تقدم الوعى بالحرية » (٩) . ومع ذلك فان « أول نظرة الى التاريخ تقنعنا بأن أفعال الناس تصدر

---

(٨) فلسفة التاريخ ، ص ١٧ .
(٩) ص ١٩ .

عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعهم ومواهبهم الخاصة ، وتقنعنا بأن هذه الحاجات والانفعالات والمصالح هي المصادر الوحيدة للسلوك – وهي العوامل الفعالة في ميدان النشاط هذا . » (١٠) وتفسير التاريخ على هذا النحو يعني « تصوير انفعالات البشرية ، وعبقريتها ، وقواها الفعالة . » (١١) فكيف يرفع هيجل هذا التناقض البادي ؟ ليس من شك في ان حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة الى كل سلوك تاريخي ، وأن تحقيق الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ . ومع ذلك فهناك شيء آخر يؤكد ذاته – هو العقل التاريخي . فالأفراد يشجعون على تقدم العقل في سعيهم الى تحقيق مصالحهم ، أي أنهم يؤدون بذلك مهمة كلية تساعد على تحقيق الحرية . والمثل الذي يشير اليه هيجل في هذا الصدد هو صراع قيصر من أجل القوة . فقيصر حين قضى على الشكل التقليدي للدولة الرومانية ، كان مدفوعا دون شك بالطموح ، ولكنه في ارضائه لدوافعه الشخصية قد حقق « مصيرا ضروريا في تاريخ روما والعالم » . فمن طريق أفعاله ، حقق شكلا أعلى ، وأكثر عقلانية ، من أشكال التنظيم السياسي . (١٢)

وهكذا فان هناك مبدأ كليا كامنا في الأهداف الجزئية للأفراد – وهو مبدأ كلي لأنه « مرحلة ضرورية في تطور الحقيقة » . (١٣) ويبدو الأمر كما لوكانت الروح تستخدم الأفراد ، دون وعي منهم ، أداة لها . فلنتأمل مثالا من النظرية الماركسية ، كفيل بأن يوضح الارتباط بين « فلسفة التاريخ » عند هيجل وبين التطور التالي للجدل . فقد رأى ماركس أن الرأسماليين الأفراد يضطرون ، أثناء وجود رأسمالية صناعية متقدمة ، الى المواءمة بين أعمالهم وبين التقدم السريع للتكنولوجيا ، لكي يضمنوا الحصول على أرباحهم ويتفوقوا على منافسيهم . وهم بذلك يقللون من كمية القوى العاملة التي يستخدمونها . ولما كانت القيمة الفائضة التي يحصلون عليها لا تنتج الا من القوى العاملة ، فانهم بذلك يخفضون معدل الربح الذي تحصل عليه طبقتهم . وعلى هذا النحو فانهم يعجلون بانحلال النظام الاجتماعي الذي يريدون الابقاء عليه .

---

(١٠) ص ٢٠ .
(١١) ص ١٣ .
(١٢) ص ٣٠ .
(١٣) ص ٢٩ .

غير أن العملية التى يمارس بها العقل فاعليته من خلال الأفراد لا تحدث بضرورة طبيعيـة ، كما أنه ليس لها اتجاه متصـل يسير فى خط واحد . « فهناك عدة فترات طويلة فى التاريخ يبدو فيها ان هذا التطور قد انقطع ، ويكاد المرء يقول بشأنها ان الكسب الهائل فى الحضارة السابقة يبدو وكأنه قد ضاع تماما ، وهى فترات يتعين بعدها لسوء الحظ أن يبدأ التطور بداية جديدة . » (١٤) وهنـاك فترات من « التراجع » تتناوب مع فترات من التقدم المطرد . وحين يحدث هذا الانتكاس فانه لا يكون « عارضا خارجيا » ، بل يكون ـ كما سنرى فيما بعد ـ جزءا من ديالكتيك التغير الاجتماعى . فلكى يحدث تقدم الى مستوى أعلى فى التاريخ ، ينبغى أولا أن تصبح الكلمة العليا للقوى السلبية الكامنة فى كل واقع . ولكن لا بد من الوصول آخر الأمر الى المرحلة الأعلى . فكل عقبـة فى الطريق الى الحرية يمكن تذليلهـا ، اذا ما بذلت الانسانية الواعية بذاتها الجهود اللازمة .

هذا هو المبدأ الكلى الشامل للتـاريخ . وهو ليس « قانونا » بالمعنى العلمى للفظ ، كالقوانين التى تحكم المادة مثلا . فالمادة لها فى بنائها وحركتها، قوانين ثابتة تظل سارية عليها دائما ، ولكن المـادة لا تكون أبدا هى الفاعلة لعملياتها ، وليست لها أية قدرة على التحكم فيها . ومن جهة أخرى فان الموجود الذى هو الموضوع الواعى الفعال لوجوده يخضع لقوانين مختلفة كل الاختلاف . فالسـلوك الواعى بذاته يصبح جزءا من نفس مضمون القوانين ، بحيث أن هذه الأخيرة لاتمارس عملها بوصفها قوانين الا بقدر ما تأخذ بها ارادة الذات ، ويكون لها تأثيرها فى أفعالها . أو لنقل ، فى الصيغة التى عبر بها هيجل عن هـذه الفكرة ، ان القانون الكلى للتاريخ ليس مجرد تقدم للحرية ، بل هو تقدم « فى الوعى الذاتى للحرية . » ولا يمكن أن تصبح أية مجموعـة من الاتجاهات التاريخية قانونا الا اذا فهمها الانسان ومارس تأثيره فيها. وبعبارة أخرى فان القوانين التاريخية لا تنبثق الا من سلوك الانسان العملى الواعى ولا تتحقق الا فيه ، بحيث انه اذا كان هناك مثلا قانون للتقدم الى صور للحرية تزداد علوا على الدوام ، فان هذا القانون لا يعود له تأثيره اذا لم يعترف به الانسان ولم يخرجه الى حيز التنفيذ. واذن ، فان كان من الممكن أن ينظر الى فلسفة التاريخ عند هيجل على أنها نظرية حتمية ، فان العـامل المؤدى الى الحتمية هو على الأقل

---

(١٤) ص ٥٦ .

الحرية . ويتوقف التقدم على قدرة الانســـان على ادراك الاتجـــاه الكلي للعقل ، وعلى رغبته فى أن يجعل منه حقيقة واقعة ، والجهد الذى يبذله فى سبيل ذلك .

ولكن اذا كانت الرغبات والاهتمامات الجزئية للناس هى الأصـل الوحيد الذى ينبثق منه سلوكهم ، فكيف يمكن أن يكون الوعى الذاتى بالحرية دافعا الى الفعل الانسانى ؟ لا بد ، للاجابة عن هذا السؤال ، من أن نتساءل مرة أخرى : من هو الفاعل الحقيقي للتاريخ ؟ ومن هو الذى يقوم بالعمل التاريخى ؟ يبدو أن الأفراد ليســوا الا وســائط لتحقيق التاريخ . فوعيهم تتحكم فيه مصلحتهم الشخصية ، وهم يقومون بادارة أعمالهم ، لا بصــنع التاريخ . غير أن هناك بعض الأفراد الذين يرتفعون فوق هذا المستوى . فأفعالهم لا تكرر الأنماط القديمة، بل تخلق أشكالا جديدة للحياة . هؤلاء الأفراد هم رجال التاريخ العالمى Welthistorische Individuen كالاسكندر وقيصر ونابوليون . (١٥) صحيح أن أفعالهم بدورها تنبثق من مصالح شــخصية ، ولكن هذه المصالح ، فى حالتهم ، تتوحد مع المصلحة الكلية ، وتعلو هذه الأخيرة بكثير على مصلحة اية جماعة بعينها : فهم يصوغون تقدم التـــاريخ ويتحكمون فيه . ولابد أن تتعارض مصلحتهم مع المصلحة الجزئيــة لنظام الحياة الســائد . هؤلاء الأفراد التاريخيون هم رجال عصر تنشأ فيه « مصــادمات جبارة » « بين الواجبات والقوانين والحقوق القائمة، المعترف بها ، وبين تلك الامكانات التى تتعارض مع هذا النظام الثابت، والتى تزعزع أسسه ووجـــوده ، بل تهــدمها » . هـــذه الامكانات تبدو للفرد التاريخى فى صورة اختيار متاح لقدرته الخاصة ، ولكنها تنطوى على « مبدأ كلى » ، من حيث أنها هى اختيار شـــكل أعلى للحياة ، نضج فى داخل النظام القائم . وهكذا فان الافراد التاريخيين قد استبقوا « الخطوة التالية الضرورية للتقدم ، التى كان يتعين على عالمهم اتخاذها . »(١٧) فالموضوع الذى كانوا يرغبونه. ويناضلون من أجله هو « نفس حقيقة عصرهم وعالمهم » . والأساس الذى انبنى عليه سلوكهم هو الوعى « بمقتضيات العصر » ، وبما أصبح « ناضجا للنمو والتطـــور » .

---

(١٥) ص ٢٩ .

(١٦) الموضع نفسه .

(١٧) ص ٣٠ .

ومع ذلك فحتى رجال التاريخ هؤلاء ليسوا هم الموضـــوعات الحقيقية للتاريخ بعد . انهم ليسوا الا منفذى ارادته ، و « وسطاء الروح العالمية » . وهم ضحايا ضرورة أعلى ، تقوم بعملها الخاص من خلال حياتهم ، فهم لا يزيدون عن أن يكونوا أدوات للتقدم التاريخى.

أما الموضوع الحقيقى للتـــاريخ فهو ما يســـميه هيجل بالروح العالميـــة Weltgeist . وحقيقة هذه الروح تكمن فى تلك الأفعـــال والاتجاهات والجهود والنظم التى تتجسد فيها مصلحة الحــــرية والعقل . وهى لا توجد بمعزل عن هذه الحقائق ، وتسلك من خـــلال هذه الوسائط . وهكذا فان قانون التـــاريخ ، الذى تمثله الروح العالمية ، يمارس تأثيره من وراء ظهور الأفراد وفوق رءوسهم ، على شكل قوة مجهولة المصدر ، لا يمكن مقاومتها . فالانتقال من الحضـــارة الشرقية الى حضارة العالم اليونانى ، وظهور الاقطاع ، واقامة المجتمع البورجوازى ـ كل هذه التغيرات لم تكن عملا قام به الانسان بحريته، بل هى النتائج الضرورية لقوى تاريخية موضوعية . ويؤكد هيجـــل فى فكرته عن الروح العالمية أن الانسان لم يكن ، فى هـــذه الفترات السابقة من التاريخ المدون ، سيدا لوجوده واعيا بذاته . ففيها بدت القوة الالهية للروح العالمية فى صورة قوة موضوعية تتحكم فى أفعـــال النـــــاس .

ان سيادة الروح العالمية ، كما يصورها هيجل ، تكشـــف عن السمات المظلمة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ بدلا من أن يتحـــكم هـــو فيها . وعلى حين أن هذه القوى لم تعرف بعد فى ماهيتها الحقيقية ، فانها تجلب من ورائها البؤس والدمار . عندئذ يبـــدو التاريخ وكأنه « المذبح الذى تضحى عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضـــائل الأفراد . »(١٨) ويشيد هيجل فى الوقت ذاته بتضحية الفردوبالسعادة العامة التى تنجم عنها . وهو يطلق عليها اسم « دهاء العقل »(١٩) . فالأفراد يحيون حياة تعسة ، ويشقون ويهلكون ، ولكن على الرغم من أنهم لا يبلغون هدفهم أبدا ، فان الأسى والانهزام الذى يعانونه هو ذاته الوسيلة التى تستخدمها الحقيقة والحرية فى سلوك طريقهـــا . إن الانسان لا يجنى أبدا ثمار جهده ، بل ان الأجيال المقبلة هى التى تجنى هذه الثمار دائما . ومع ذلك فان حماسته واهتمـــامه لا يفتران أبدا .

---

(١٨) ص ٢١ .
(١٩) ص ٣٣ .

فهما الوسيلة التى تجعله يواصل عمله فى خدمة قوى أعلى واهتمام أعلى . « من الممكن أن نطلق اسم **دهاء العقل** على تلك الصفة التى يشعل بها العقل الانفعالات لكى تعمل من أجله ، على حين أن ذلك الذى تمضى حياته بفعل تلك القوة الدافعة يدفع العقوبة ويعانى الخسارة. »(٢٠) ان الأفراد يخفقون ويهلكون ، أما الفكرة فتنتصر وتظل خالدة .

والواقع أن الفكرة لا تنتصر الا لأن الأفراد يهلكون مهزومين . وليست « الفكرة هى التى تشتبك فى الصراع والمعارضة ، وتتعرض للخطر . بل انها تظل فى الخلف ، دون أن يمسها أو ينال منها شىء »، على حين أن « الأفراد يضحى بهم وينبذون . ان الفكرة تدفع عقوبة الوجود والفناء ، لا من ذاتها ، بل من انفعالات الأفراد . »(٢١) ولكن هل يظل من الممكن النظر الى هذه الفكرة على أنها تجسد للحقيقة والحرية ؟ لقد أكد « كانت » على نحو قاطع أنه مما يناقض طبيعة الانسان أن يستخدم على أنه مجرد وسيلة . ولم تمض بضع عشرات من السنين حتى أعلن هيجل انه يؤيد « الفكرة القائلة ان الأفراد ، ورغباتهم واشباعهم لهذه الرغبات ، كل هؤلاء .. يضحى بهم ، وتعطى سعادتهم قربانا لامبراطورية الصدفة والاتفاق ، التى تنتمى اليها ، أعنى الفكرة القائلة أن الأفراد فى عمومهم يندرجون تحت فئة الوسائل. »(٢٢) وهو يعترف بأنه حين يكون الانسان مجرد موضوع لعمليات تاريخية أعلى ، فانه لا يمكن أن يكون غاية فى ذاته الا فى مجال الأخلاق والدين .

ان الروح العالمية هى الموضوع المتجسد للتاريخى ، وهى بديل ميتافيزيقى عن الذات الحقيقية ، والاله الغامض المجهول ، الذى يظل خفيا وقورا ، والذى تقول به انسانية خابت آمالها ، كاله الكالفينيين ، وهى المحرك لعالم يحدث فيه كل ما يحدث على الرغم من الأفعال الواعية للانسان ، وعلى حساب سعادته . « ان التاريخ .. ليس مسرح السعادة . بل ان فترات السعادة صفحات خالية فيه. »(٢٣)

---

(٢٠) الموضع نفسه .
(٢١) الموضع نفسه .
(٢٢) الموضع نفسه .
(٢٣) ص ٢٦ .

على أن هذا الموضوع الميتافيزيقى يتخذ صورة عينية بمجرد أن يثير هيجل السؤال عن الطريقة التى تتجسد بها الروح العالمية . « من أى المواد تتشكل فكرة العقل ؟ » ان الروح العالمية تسعى الى تحقيق الحرية ، وهى لا تستطيع أن تتجسد الا فى عالم الحرية الحقيقى ، أى فى **الدولة** . هنا تتخذ الروح العالمية شكل نظام مستقر ، وهنا تهتدى الى الوعى الذاتى الذى عن طريقه يمارس قانون التاريخ فعله .

ان كتاب « فلسفة التاريخ » لا يناقش **فكرة** الدولة (كما فعل كتاب « فلسفة الحق ») ، بل هو يناقش أشكالها العينية التاريخية المتعددة . ويفرق هيجل ، فى قائمته المشهورة ، بين ثلاث مراحل تاريخية رئيسية فى تطور الحرية : المرحلة الشرقية ، واليونانية الرومانية ، والألمانية المسيحية .

« لم يصل الشرقيون الى معرفة ان الروح — أو الانسان بما هو انسان — حرة ، ونظرا الى أنهم لم يعرفوا ذلك ، فانهم لم يكونوا أحرارا . وكل ما عرفوه هو أن **شخصا معينا حر** . ولكن هذا السبب ذاته هو الذى يجعل حرية هذا الشخص مجرد نزوة شخصية .. لذلك فان هذا **الشخص** ليس الا طاغية ، لا انسانا حرا . ولم يظهر الوعى بالحرية لأول مرة الا عند اليونانيين ، ومن ثم فقد كانوا أحرارا ، ولكنهم ، وكذلك الرومانيون ، لم يعرفوا الا أن **البعض** أحرار — لا الانسان بما هو انسان .. لذلك كان لدى اليونانيين أرقاء ، وكانت حياتهم بأسرها ، والاحتفاظ بتحررهم الرائع ، مرتبطا بنظام الرق ارتباطا وثيقا .. اما الأمة الألمانية فكانت ، بتأثير المسيحية ، أول أمة تصل الى الوعى بأن الانسان ، بما هو انسان ، حر ، وأن **حرية** الروح هى التى تؤلف ماهيتها.» (٢٤)

وقد ميز هيجل بين ثلاثة أنماط لشكل الدولة ، تناظر المراحل الثلاث الرئيسية في تطور الحرية : « فالشرق لم يعرف ، وما زال حتى اليوم لا يعرف ، سوى أن واحدا هو الحر ، والعالم اليونانى والرومانى عرف أن البعض أحرار ، أما العالم الألمانى فيعرف أن الكل أحرار . لذلك فالشكل السياسى الأول الذى نلاحظه فى التاريخ هو الطغيان ، والثانى هو الديمقراطية والأرستقراطية ، والثالث هو

---

(٢٤) ص ١٨ ، أنظر ايضا ص ١٠٤ — ١٠ .

الملكية » . هذا التقسيم لا يعدو فى البداية أن يكون هو ذاته تقسيم أرسطو للدول الى أنماط ، مطبقا على التاريخ العالمى . ويحتل النظام الملكى المرتبة الأولى بوصفه شكل الدولة الذى يتسم بالحرية الكاملة، بفضل حكم الحق والقانون الذى يسوده ، فى ظل ضمانات دستورية. « ففى الملكية .. يوجد سيد واحد ولا يوجد أى عبد ، لانهـا تلغى العبودية . وفيها يعترف بالحق والقانون ، وهى مصـدر الحرية الحقيقية . وهكذا ففى الملكية تقمع نزوات الفرد وأهواؤه ، وتنشأ مصلحة مشتركة فى الحكم . »(٢٥) هنا يرتكز حكم هيجل على نظرتـه الى الدولة الحديثة القائمة على الحكم المطلق بوصفها تقدما بالقياس الى النظام الاقطاعى . والدولة التى يقصدها فى هذا الصدد هى الدولة البورجوازية المركزية التى تغلبت على الارهاب الثورى لعام ١٧٩٣ . وقد بين أن الحرية تبدأ بالملكية ، وتتكشف فى الحكم الشامل للقانون، الذى يعترف بتساوى الحق فى الملكية ويضمنه ، وتنتهى بالـدولة ، التى تستطيع التصدى للمنازعات التى تدور حول حرية التملك . ومن ثم فان تاريخ الحرية يصل الى منتهاه بظهور الملكية الحديثة ، التى حققت هذا الهدف فى عصر هيجل .

كان كتاب « فلسفة الحق » قد انتهى بالقول ان حـق الدولة خاضع لحق الروح العالمية ، ولحكم التاريخ العالمى . وفى « فلسفة التاريخ » يتوسع هيجل فى هذه المسألة ، فيحدد لمختلف أشـكال الدولة مكانها خلال التاريخ ، بحيث يربط أولا بين كل شـكل وبين الفترة التاريخية الممثلة له . ولا يقصد هيجل أن العالم الشرقى لم يعرف الا الحكم المطلق ، أو أن العالم اليـوناني الرومانى لم يعرف الا الديمقراطية ، والألمانى لم يعرف الا الملكية . بل ان فكرته تعنى ان الحكم المطلق هو الشكل السياسى الأكثر تلاؤما مع الحضارة المادية والعقلية للشرق ، وان الأشكال السياسية الأخرى يلائم كل منهـا عصره التاريخى الخاص . ثم ينتقل الى تأكيد أن وحدة الدولة تتحكم فيها الحضارة القومية السائدة ، أى أن الدولة تتوقف على عوامل كالموقع الجغرافى والسمات الطبيعية والعنصرية والاجتماعية للأمة . وهذا هو معنى تصور روح الأمة أو الشعب Volksgeist عنده(٢٦). هذه الأخيرة هى تكشف الروح العالمية في مرحلة معينة للتطـور

---

(٢٥) ص ٣٦٩ .

(٢٦) ص ٥٠ ــ ٥٤ ، وانظر أيضا ص ٦٤ .

التاريخى ، وهى صانعة التاريخ القومى بنفس المعنى الذى تكون به الروح العالمية صانعة التاريخ العالمى . فلابد أن يفهم التاريخ القومى من خلال التاريخ العالمى . « من الواجب النظر الى عبقرية كل أمة معينة على أنها مجرد فرد فى مسار التاريخ العالمى . »(٢٧) ومن الضرورى الحكم على تاريخ أية أمة تبعا لاسهامها فى تقدم البشرية كلها نحو الوعى الذاتى للحرية (٢٨) . ذلك لأنه ليس لكل الأمم نصيب متساو فى الاسهام فى هذا التقدم ، بل ان البعض منها يساعد بقوة على تحقيق هذا التقدم ، وهى الأمم التاريخية العالمية ، وفى تاريخها تحدث القفزات الحاسمة نحو أشكال أحدث وأعلى للحياة ، على حين أن الأمم الأخرى لا تقوم الا بأدوار ثانوية .

وفى وسعنا الآن أن نجيب عن السؤال عن العلاقة بين دولة معينة وبين الروح العالمية . فكل شكل للدولة ينبغى أن يقدر تبعا لكونه مطابقا أو غير مطابق لمرحلة الوعى التاريخى التى بلغتها البشرية . والحرية لا تعنى ، ولا يمكن أن تعنى ، نفس الشىء فى مختلف عصور التاريخ ، اذ أن نوعا معينا من الحرية هو الذى يكون صحيحا فى كل عصر معين . ولابد أن تبنى الدولة على أساس الاعتراف بهذه الحرية . فالعالم الألمانى أنتج خلال تاريخه ، ومن خلال الاصلاح الدينى ، ذلك النوع من الحرية الذى اعترف بالمساواة الأساسية بين الناس . والملكية الدستورية هى التى تعبر عن هذا الشكل من أشكال المجتمع وتبعث فيه التكامل . فهى فى نظر هيجل أعلى مرحلة فى تحقق الحرية .

فلنتأمل الآن البناء العام للجدل التاريخى . كان التغير التاريخى ، منذ أرسطو ، يوضع فى مقابل التغيرات فى الطبيعة . وقد ظل هيجل محتفظا بهذا التمييز . فهو يقول ان التغير التاريخى « تقدم الى شىء أفضل وأكمل » ، على حين أن التحول فى الطبيعة « لا يكشف الا عن

---

(٢٧) ص ٥٣ .

(٢٨) ينحصر الفارق الحاسم بين تصور «روح الامة» عند هيجل وبين استخدام «المدرسة التاريخية Historische Schule » لهذا التصور نفسه فى أن المدرسة الاخيرة تصورت «روح الامة» من خلال تطور طبيعى لاعقلى ، ووضعتها فى مقابل القيم العليا التى ارسيت خلال التاريخ العالمى .» وسوف نرى فيما بعد أن فكرة «المدرسة التاريخية» تندرج ضمن رد الفعل الوضعى على عقلانية هيجل .»

دورة تكرر ذاتها على الدوام »(٢٩) . وهذا واضح فى حالة الكائن الحى الذى تكون حياته كشفا لامكانات متضمنة فى البذرة ، وتحققا دائما لها. أما أعلى صـــور التطور فلا يتم بلوغها الا حين يصـــبح الوعى الذاتى مسيطرا على العملية بأكملها . فحياة الذات المفكرة هى الوحيدة التى يمكن أن تسمى تحققا ذاتيا بالمعنى الدقيق . ذلك لأن الذات المفكرة « تنتج ذاتها ، وتمتد بذاتها بحيث تصبح **بالفعل** ما كانت عليه دائما بالقوة .»(٣٠) وهى تحقق هـــذه النتيجة بقدر ما يتم استبعاد كل وضع وجودى خاص بواسطة الامكانات الكامنة فيه . وبقدر ما يتم تحويله الى وضع جديد يحقق هذه الامكانات . فكيف تتمثل هـــذه العملية فى التاريخ ؟

ان الذات المفكرة تحيا فى التاريخ ، والدولة تقدم جزءا كبيرا من الشروط الوجودية لحياتها التاريخية . وتوجد الدولة ، بوصـــفها المصلحة الكلية الشاملة ، وسط أفعال ومصالح فردية . ويشـــعر الأفراد بهذا الكلى على صور متباينة ، تعد كل منها مرحلة أساسية فى تاريخ كل دولة . فالدولة تظهر أولا بوصفها وحدة « طبيعيـــة » مباشرة . وفى هذه المرحلة لا تكون الخلافات والمنازعات قد اشتدت بعد ، ويجد الأفراد فى الدولة رضاءهم دون أن يضعوا فردياتهم عن وعى ضد الصالح العام . وهذا هو عهد الشباب الذهبى لكل أمة ، كما أنه عهد الشباب الذهبى للتاريخ العالمى . وفيه تسود حـــرية لا واعية ، ولكن نظرا الى كونها لا واعية ، فانها تعد مرحلة من مراحل الحرية الممكنة فحسب ، أما الحرية الفعلية فلا تأتى الا مع الوعى الذاتى للحرية . فالامكان السائد يجد لزاما عليه أن يحقق ذاته ، وهو اذ يفعل ذلك ، يهدم المرحلة اللاواعية للتنظيم الانسانى .

وأداة هذه العملية ووسيلتها هى الفكر . فالأفراد يصـــبحون على وعى بامكاناتهم ، وينظمون علاقاتهم وفقا لعقلهم . والأمة المؤلفة من أمثال هؤلاء الأفراد تكون قد « أدركت مبدأ حياتها وموقفها ، وعرفت قوانينها وحقها وأخلاقيتها ، ونظمت الدولة عن وعى . »(٣١)

هذه الدولة بدورها تكون خاضـــعة للفكر ، وهو العنصر الذى يؤدى آخر الأمر الى هدمها ، كما كان هو نفس العنصر الذى أضفى

---

(٢٩) المرجع نفسه ، ص ٥٤ .
(٣٠) ص ٥٥ .
(٣١) ص ٧٦ .

عليها صورتها . فالواقع الاجتماعى والسياسى لا يمكنه أن يظل طويلا متمشيا مع مقتضيات العقل ، اذ أن الدولة تسعى الى الاحتفاظ بالمصالح الموجودة بالفعل ، ومن ثم فهى تقيد القوى التى تتجه نحو شكل تاريخى أعلى . ولابد أن تدخل العقلانية الحرة للفكر ، عاجلا او آجلا ، فى صراع مع تبريرات نظام الحياة السائد .

ولقد رأى هيجل فى هذه العملية قانونا عاما للتاريخ ، لا رجوع فيه ، شأنه فى ذلك شأن الزمان ذاته . فليس فى وسع قوة ، أيا كانت، أن توقف فى المدى البعيد مسيرة الفكر . والواقع أن الفكر لم يكن نشاطا لا ضرر منه ، بل كان نشاطا خطيرا يؤدى بالمواطنين ، بمجرد انتشاره بينهم وتحكمه فى سلوكهم ، الى التشكك فى الاشكال التقليدية للثقافة ، بل الى الانقلاب عليها . وقد ضرب هيجل مثلا يوضح هذه الدينامية الهدامة للفكر بأسطورة قديمة :

ففى البدء كان الاله كرونوس يتحكم فى أرواح النـــاس ، وكان حكمه يعنى عصرا ذهبيا عاش فيه الناس فى وحدة مباشرة بعضهم مع البعض ، ومع الطبيعة . ولكن كرونوس كان اله الزمان ، وقد التهم الزمان أبناءه أنفسهم . فدمر كل شىء أنجزه الانســـان ، ولم يتبق شىء . ثم جاء زيوس ، وهو قوة أعظم من الزمان ، والتهم كرونوس نفسه . وزيوس هو الاله الذى انبثق عنه العقل وشجع الفنون ، وهو « الاله السياسى » الذى خلق الدولة وجعلها من عمل أفراد أخلاقيين واعين بأنفسهم . هذه الدولة ولدها العقل والأخلاق وعمـــلا على حفظها ، ولقد كانت شيئا يمكنه البقاء والدوام — أى أن القوة المنتجة للعقل بدت وكأنها توقف مسيرة الزمان . غير ان نفس القـــوة التى خلقت هذا المجتمع الأخلاقى العاقل هى التى هدمته . فمبدأ الفكر والاستدلال والمعرفة قد حطم ذلك العمل الفنى الجميل الذى كانت تؤلفه الدولة ، وابتلع زيوس ذاته ، الذى كان قد وضع حدا للقـــوة الملتهمة للزمان . فالفكر هو الذى حطم عمل الفكر . وهكذا اجتذب الفكر الى مسار الزمان ، وتكشفت القوة التى رأيناها فى كتـــاب « المنطق » ترغم المعرفة على سلب كل مضـــمون جزئى — تكشفت فى « فلسفة التاريخ » على أنها سلبية الزمان ذاته . ولذا يقول هيجل : « ان الزمان هو العنصر السالب فى العالم المحسوس . والفكر هو

هذه السلبية ذاتها ، ولكنه أعمق صورها ، أى صورتها اللامتناهية .. »(٣٢) .

وهكذا ربط هيجل بين الدينامية الهدامة للفكر وبين التقدم التاريخى نحو « الكلية أو الشمول » . فانحلال شكل معين للدولة هو فى الوقت ذاته عبور الى شكل أعلى للدولة ، يتسم بأنه أكثر شمولا من الشكل السابق . وعلى ذلك فان النشاط الواعى بذاته للانسان يؤدى من جهة الى « تحطيم واقعية ودوام ما هو موجود ، ولكنه من جهة أخرى يقترب من الماهية ، والمفهوم ، والكلى . » (٣٣) وفى رأى هيجل أن تقدم الفكر يسبق التقدم التاريخى ويوجهه . فبمجرد أن يتحرر الفكر من ارتباطه بالوضع السائد ، يتجاوز القيمة الظاهرية للأشياء ويحاول الوصول الى مفهومها . غير أن المفهوم يحتوى على ماهية الأشياء ، فى مقابل مظهرها — أما الأوضاع السائدة فتبدو كأنها جزئيات محدودة لا تستنفد امكانيات الأشياء والناس . ولو نجح أولئك الذين يلتزمون مبادىء العقل فى اقامة أوضاع اجتماعية وسياسية جديدة ، فانهم سيحاولون ، عن طريق معرفتهم النظرية الأعلى ، أن يدمجوا مزيدا من هذه الامكانات فى نظام الحياة . وقد رأى هيجل التاريخ يتقدم على الأقل الى درجة الاعتراف المتزايد بالحرية والمساواة الأساسيتين للناس ، والتخلص على نحو متزايد من القيود المفروضة على هذه الحرية والمساواة .

ان الفكر عندما يصبح أداة السلوك العملى ، يدرك المضمون الكلى للأوضاع التاريخية القائمة عن طريق تحطيم صورتها الجزئية . وقد نظر هيجل الى تطور البشرية على أنه مسيرة نحو الكلية الحقيقية فى الدولة والمجتمع . « ان تاريخ العالم هو خضوع الارادة الطبيعية غير المقيدة للكلية والحرية الذاتية »(٣٤) . ولقد كان هيجل قد وصف المفهوم ، فى كتاب « المنطق » ، بأنه وحدة الكلى والجزئى ، وبأنه عالم الذاتية والحرية . وقد طبق هذه المقولات ذاتها فى « فلسفة التاريخ » على الهدف النهائى للتطور التاريخى ، أى على دولة تكون فيها حرية الذات فى وحدة واعية مع الكل . فهو هنا قد ربط بين تقدم التفكير النظرى ، أى ادراك المفهوم ، وبين تقدم الحرية . وهكذا فان « فلسفة التاريخ » قدمت مثلا تاريخيا لهذا الارتباط الأساسى بين الحرية والمفهوم ، وهو الارتباط الذى سبق أن فسره

---

(٣٢) ص ٧٧ .
(٣٣) ص ٧٧ .
(٣٤) ص ١٠٤ .

كتاب « المنطق » • وقد أوضح هيجل هذا الارتباط بتحليله لعمل سقراط. وسوف نقوم الآن بمناقشة تحليل هيجل للدور الذى أسهم به سقراط ، بدلا من أن نستعرض مضمون « فلسفة التاريخ » •

يبدأ هيجل بوصف العهد المبكر لدولة المدينة اليونانية ، وهو العهد الذى لم تكن فيه « ذاتية الارادة » قد استيقظت بعد داخل الوحدة الطبيعية لدولة المدينة • فقد كانت القوانين توجد والمواطنون يطيعونها ، ولكنهم كانوا ينظرون اليها على أن لها « ضرورة طبيعية » (٣٥) • ولقد كان هذا العصر هو عهد الدساتير الكبرى (طاليس ، بياس Bias سولون) • وكان ينظر الى القوانين على أنها سارية ومشروعة لمجرد كونها قوانين ؛ ولم تكن الحرية والحق توجدان الا على صورة عرف Gewohnheit • وقد أدى الطابع المتصل ، الطبيعي ، لهذه الدولة الى جعل « الدستور الديمقراطى ••• هو الدستور الوحيد الممكن هنا ؛ فقد كان المواطنون لا يزالون غير واعين بالمصالح الخاصة ، وبالتالى بوجود عنصر مفسد ••• » (٣٦) فعدم وجود ذاتية واعية كان هو الشرط الذى جعل الديمقراطية تسير فى طريقها دون أن يعترضها شىء • وكان من الممكن أن توكل مصلحة المجتمع « الى ارادة المواطنين وتصميمهم » لأن هؤلاء المواطنين لم تكن قد أصبحت لديهم بعد ارادة مستقلة تستطيع فى أى وقت أن تنقلب على المجتمع • وقد عمم هيجل هذه المسألة على كل شكل من أشكال الديمقراطية • فالديمقراطية الحقة تعبر فى رأيه عن مرحلة متقدمة فى التطور الانسانى ، مرحلة أسبق من تلك التى يتحرر فيها الفرد ، بل هى غير متمشية مع التحرر • وكان من الواضح أن تقديره مبنى على اقتناع بأن تقدم المجتمع سيولد بالطبيعة صراعا بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة • فلا يمكن أن يقوم المجتمع بتحرير الفرد دون أن يفصله عن الجماعة ويضع رغبته فى الحرية الذاتية فى مقابل مطالب الكل • ومعنى رأى هيجل هذا هو أن السبب الذى أتاح لدولة المدينة اليونانية أن تكون ديمقراطية هو أنها كانت تتألف من مواطنين لم يكونوا واعين بعد بفرديتهم الأساسية • فهيجل كان يرى أن المجتمع المؤلف من أفراد متحررين يتعارض مع التجانس الديمقراطى •

ومن ثم فقد بدا أى اعتراف بالحرية الفردية مؤديا الى هدم الديمقراطية القديمة • « ان نفس الحرية الذاتية التى تؤلف مبدأ الحرية

(٣٥) ص ٢٥٢ •

(٣٦) الموضع نفسه •

فى عالمنا نحن وتحدد شكلها المميز ــ والتى تكون الأساس المطلق لحياتنا السياسية والدينية ، لم يكن من الممكن أن تظهر فى اليونان الا على صورة عنصر هدام . »(٣٧)

هذا العنصر الهدام قد أدخل فى دولة المدينة اليونانية على يد سقراط ، الذى دعا الى نفس تلك «الذاتية» التى يسميها هيجل بالعنصر الهدام بالنسبة الى الديمقراطية القديمة . «ففى شخص سقراط .. نجد التعبير الحر عن مبدأ الذاتية ــ أو الاستقلال المطلق للفكر . »(٣٨) لقد دعا سقراط الى أن « على الانسان أن يكتشف ما هو حق وخير ويعترف به فى نفسه ، والى أن هذا الحق والخير كلى شامل بطبيعته . » ففى الدولة أشياء جميلة ، وأفعال طيبة وشجاعة ، وأحكام صادقة ، وقضاة عدول ــ ولكن هناك شيئا هو الجميل ، والخير ، والشجاع ، الخ ، وهذا الشىء أكثر من كل هذه الجزئيات ، وهو مشترك بينها جميعا . وتكون لدى الانسان فكرة عن الجميل والخير ، الخ ، فى مفهوم الخير والجمال ، الخ ، عنده ، فالمفهوم ينطوى على ما هو جميل وخير حقيقة ، وقد رأى سقراط أن من واجب الذات المفكرة أن تكتشف هذه الحقيقة وتتمسك بها ضد كل سلطة خارجية . وهكذا جعل سقراط للحقيقة مكانا مستقلا ، من حيث هى كلى، وعزا معرفة هذا الكلى الى الفكر المستقل للفرد . وهو اذ فعل ذلك ، فقد « أعلن أن الفرد هو الذات التى تتخذ كل القرارات النهائية فى مقابل الوطن والأخلاق العرفية . »(٣٩) وهكذا تدل مبادىء سقراط على « معارضة ثورية للدولة الأثينية . »(٤٠) وقد حكم على سقراط بالاعدام . وكان لهذا العمل ما يبرره من حيث أن الأثينيين كانوا يعدمون « عدوهم المطلق » . ولكن حكم الاعدام كان ، من جهة أخرى، ينطوى على عنصر « تراجيدى بعمق » ، وأعنى به أن الأثينيين قد أدانوا بذلك مجتمعهم ودولتهم . ذلك لأن حكمهم كان يتضمن اعترافا بأن « ما كانوا يأخذونه على سقراط قد تأصلت جذوره بالفعل فيهم . » (٤١)

---

(٣٧) الموضع نفسه .
(٣٨) ص ٢٦٩ .
(٣٩) ص ٢٦٩ ــ ٢٧٠ .
(٤٠) ص ٢٧٠ .
(٤١) الموضع نفسه .

وهكذا ترتب على التحول فى تطور **الفكر** ، تحول حاسم فى **التاريخ**. فقد بدأت الفلسفة تقدم مفاهيم كلية وتتوسع فيها ، وكانت هـذه مقدمة مرحلة جديدة في تاريخ الدولة . غير أن التصورات الكلية تصورات مجردة ، ومن هنا كان «تشييد الدولة على أساس تجريدى» مؤديا الى احداث تغييرات حاسمة فى الأسس التى تقوم عليها الدولة الموجودة . فقد تحقق تجانس دولة المدينة عن طريق استبعاد الرقيق، والمواطنين اليونانيين الآخرين ، و « البرابرة » . وعلى الرغم من أن سقراط ذاته ربما لم يكن قد استخلص هذه النتيجة ، فان التصورات الكلية المجردة تنطوى بطبيعتها ذاتها على تجاوز لكل خصوصية ، وعلى الوقوف فى صف الذات الحرة ، أو الانسان بما هو انسان .

وهكذا فان نفس العملية التى جعلت من الفكر المجـرد مقرا للحقيقة ، قد حررت الفرد بوصفه « ذاتا » حقيقيـة . فلم يكن فى وسع سقراط أن يعلم الناس التفكير بالطريقة المجردة دون أن يجعلهم متحررين من المعايير التقليدية للتفكير والحياة . فالذات الحرة ـ كما ذهب هيجل فى كتاب « المنطق » بحق ـ ترتبط ارتباطا داخليا وثيقا بالمفهوم . والذات الحرة لا تظهر الا حين لا يعود الفرد يقبل النظـام القائم للأشياء ، وانما يتصدى له لأنه تعلم مفهوم الأشياء وتعلم أن الحقيقة لا تكمن فى المعايير والآراء الشائعة . ومن المستحيل عليه أن يعرف ذلك الا اذا كان قد خاض تجربة الفكر المجرد ، اذ أن هـذه التجربة تمنحه « التجرد » اللازم من الأوضاع السائدة ، ولما كانت تتخذ شكل تفكير نقدى معارض ، فانها تشكل الوسيط الذى تتحرك فيه الذات الحرة .

وعندما ظهر مبدأ الذاتية لأول مرة على يد سقراط ، لم يكن من الممكن صبغه بصبغة عينية ، وجعله أساسا للدولة والمجتمع . بل ان البداية الحقيقية لهذا المبدأ كانت فى عهد المسيحية ، وبذلك فانه « ظهر لأول مرة فى العقيدة » .

« (ان ادخال هذا المبدأ فى) مختلف العلاقات السائدة فى العالم الفعلى ، ينطوى على مشكلة اخطر من مجرد غرس هذا المبدأ ، وهى مشكلة يحتاج حلها وتطبيقها الى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد . والدليل على ذلك أننا نستطيع أن نلاحظ أن الرق لم يتوقف بعـد قبول المسيحية مباشرة . كذلك لم تسد الحرية فى الدول ، ولم تتخذ الحكومات والدساتير تنظيما معقولا ، أو تعترف بالحرية اساسا لها .

فهذا التطبيق لمبدأ المسيحية على العلاقات السياسية ، وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلا تاما ، أو جعله يتغلغل فى المجتمع ، هو عملية تعد هى والتاريخ ذاته شيئا واحدا . »(٤٢)

ولقد كانت حركة الاصلاح الدينى فى ألمانيا تعد أول محاولة ناجحة لادخال مبدأ الذاتية فى العلاقات الاجتماعية والسياسية المتغيرة . فقد أدت هذه الحركة الى جعل الذات الحرة وحدها مسئولة عن أفعالها ، وتحدت نظام السلطة والامتيازات التقليدية باسم الحرية المسيحية والمساواة الانسانية . « واذن ، فحين يعرف الفرد أنه ممتلىء بالروح الالهية فان جميع (العلاقات الخارجية التى كانت سائدة حتى ذلك الحين) .. تلغى نتيجة لهذه المعرفة ذاتها ، فلا نعود نجد طبقة واحدة تمتلك جوهر الحقيقة ، وتستحوذ على كل الكنوز الروحية والزمنية للكنيسة . » فقد اعترف بالذاتية العميقة الباطنة للانسان « على أساس أنها هى التى يمكن ، ويجب ، أن تصبح مالكة للحقيقة ، وهذه الذاتية ملك مشاع **للناس جميعا** . »(٤٣)

والحق أن الصورة التى قدمها هيجل لحركة الاصلاح الدينى كانت باطلة بطلانا تاما ، الى حد لا يقل عن وصفه للتطور الاجتماعى التالى ، الذى خلط فيه بين الأفكار التى مجد بها المجتمع الحديث نفسه عند ظهوره ، وبين الواقع الفعلى لهذا المجتمع . وأدى به ذلك الى تفسير للتاريخ قائم على مبدأ الانسجام ، يكون فيه العبور الى شكل تاريخى **جديد** هو فى الوقت ذاته تقدم نحو شكل تاريخى **أعلى** — وهو تفسير متهافت ، اذ أن كل ضحايا الطغيان والظلم شهود على بطلانه ، وكذلك كل الآلام والتضحيات العقيمة فى التاريخ . ومما يزيد من تهافت هذا التفسير أنه ينكر المعانى النقدية التى تترتب على الجدل ، ويؤكد وجود انسجام بين تقدم الفكر وبين مسار الواقع .

ومع ذلك فان هيجل لم ينظر الى التحقق التاريخى للانسان على أنه تقدم يسير فى خط مستقيم . فقد كان يرى أن تاريخ الانسان هو فى الوقت ذاته تاريخ اغتراب الانسان .

« ان ما تصبو اليه الروح حقا هو تحقق مفهومها ، ولكنها اذ تفعل ذلك ، تخفى هذا الهدف عن بصيرتها الخاصة ، وتفخر وتشعر بالرضا

---

(٤٢) ص ١٨ .

(٤٣) ص ٤١٦ .

الكامل بهذا الاغتراب عن ماهيتها الخاصة . »(٤٤) ان النظـام الذى يؤسسه الانسان والحضارة التى يخلقها يضعان قوانين خاصة بهما . وعلى حرية الانسان أن تمتثل لهذه القوانين . فالانسان تطغى عليه الثروة المتزايدة لبيئته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وينتهى به الأمر الى نسيان أنه هو ذاته ، وتطوره الحر ، هو الهـــدف النهائى لكل هذه الأعمال ، وبدلا من ذلك يستسلم لطغيانها . لقد كان الناس يصبون دائما الى المحافظة على حضارة قائمة ، وكانوا بذلك انمـــا يحافظون على احباطهم وخيبة أملهم . فتاريخ الانسان انما هو تاريخ اغترابه من مصلحته الحقيقية ، وهو فى الوقت ذاته تاريخ تحقق هذه المصلحة . وليس اخفاء المصلحة الحقيقية للانسان فى عالمه الاجتماعى الا جزءا من « دهاء العقل » ، وهو واحد من تلك « العناصر السلبية » التى لا يكون بدونها تقدم الى أشكال أعلى . ولقد كان ماركس أول من فسر أصل هذا الاغتراب ودلالته ، أما هيجل فلم يكن لديه أكثر من حدس عام بمعناه .

***

لقد توفى هيجل عام ١٨٣١ . وشهد العام السابق على وفاته أول ضربة ثورية ضد النظام السياسى لعهد عودة الملكية ــ وهو نفس النظام الذى ظن هيجل أنه يعنى تحقق العقـل فى المجتمع المدنى . وبدأت الدولة تترنح . وانهار حكم أسرة البوربون فى فرنسا بفضل ثورة يوليه . وكانت الحياة السياسية الانجليزية تشيع فيها مناقشـات حامية لمشروع قانون الاصلاح الانتخابى ، الذى نص على ادخال تغيرات واسعة المدى فى النظام الانتخابى الانجليزى ، وهى تغيرات حـدثت لصالح بورجوازية المدن ، كما نص على تقوية البرلمان على حســاب التاج . ولقد كان كل ما أدت اليه الحركتان الفرنسية والانجليزية هو تعديل الدولة بحيث تتلاءم مع علاقات القوة السائدة ، على النحــو الكفيل بألا تتعدى عملية نشر الديمقراطية ، التى كانت جارية عندئذ فى شكل سياسى ، حدود النظام الاجتماعى للمجتمع المدنى بأية حال. ومع ذلك فان هيجل عرف بوضوح تام الأخطار التى تنطوى عليهـا نفس هذه التغيرات البسيطة التى كانت تحدث عندئذ . فقد عرف أن الدينامية الكامنة فى المجتمع المدنى ، ما ان تنطلق متحـــررة من

---

(٤٤) ص ٥٥ .

الأجهزة التى تحمى بها الدولة ذاتها ، حتى تستطيع فى أى وقت أن تطلق قوى تزعزع النظام بأكمله .

لقد كان أحد مؤلفات هيجل الأخيرة ، وهو مؤلف نشر فى السنة التى مات فيها ، بحثا مطولا عن مشروع قانون الاصلاح الانتخابى الانجليزى . وكان يتضمن نقدا قاسيا للمشروع ، زاعما أنه يضعف سيادة الملك عن طريق اقامة برلمان يضع « المبادىء المجردة » للثورة الفرنسية فى مقابل السلطة العينية للدولة . وهكذا أخذ يحذر قائلا ان تقوية البرلمان لابد أن تؤدى بمضى الوقت الى اطلاق القوة المرعبة « للشعب » . ففى ظل الوضع الاجتماعى القائم ، قد يتحول الاصلاح فجأة الى ثورة . ولو نجح مشروع القانون « .. لكان هناك خوف من أن يزداد خطر الصراع استفحالا . فلن يعود هناك وجود لأية سلطة عليا تتوسط بين مصلحة الامتياز الوضعى وبين المطالبة بمزيد من الحرية الحقيقية ، أعنى سلطة عليا يمكنها أن تحد من غلواء هذين الطرفين وتوفق بينهما . ففى انجلترا ليس للعنصر الملكي تلك السلطة التى تملكها الدول الأخرى ، والتى يمكنها بواسطتها أن تحقق الانتقال من التشريع المبنى على الحقوق الوضعية فقط الى التشريع المبنى على مبادىء الحرية الحقيقية . لقد تمكنت دول أخرى من تحقيق تحولات دون قلاقل أو عنف أو اغتصاب ، أما فى انجلترا فسيكون من الضرورى أن يتم التحول على يد قوة أخرى ، هى الشعب . فالمعارضة التى ترتكز على برنامج لم يعرفه البرلمان من قبل ، والتى تشعر بأنها عاجزة عن توسيع نطاق نفوذها بين الأحزاب الأخرى فى البرلمان ، قد تشعر بما يغريها على التماس القوة بين الشعب ، وعندئذ فانها ، بدلا من أن تحقق اصلاحا ، تؤدى الى قيام ثورة . »(٤٥)

ولقد اعترف رودلف هايم Rudolf Haym الذى فسر هيجل على أساس الليبرالية الألمانية ، بأن مقال هيجل وثيقة خوف وقلق ، لا وثيقة فلسفة سياسية رجعية ، اذ أن « هيجل لم يرفض اتجاه مشروع قانون الاصلاح النيابى ولا مضمونه ، بل كان يخشى من خطر الاصلاح فى ذاته . »(٤٦) والواقع أن ايمان هيجل باستقرار دولة

---

(٤٥) حول مشروع قانون الاصلاح البريطانى Ueber die Englische Reformbill فى كتابات فى السياسة وفلسفة الحق.Schriften zur Politik und Rechtsphil ص ٣٢٦ .

(٤٦) هيجل وعصره.Hegel und seine Zeit ، برلين ١٨٥٧ ، ص ٤٥٦ .

عهد عودة الملكية قد تزعزع بشدة . فقد يكون الاصلاح شيئا مفيدا ، ولكن هذه الدولة لا تملك حرية الأخذ بهذا الاصلاح دون أن تعرض نظام السلطة الذى كانت ترتكز عليه للخطر . فمقال هيجل عن مشروع قانون الاصلاح ليس وثيقة تعبر عن أى ايمان أو ثقة بأن الشكل الراهن للدولة سيظل باقيا الى الأبد ، تماما كما لم يكن تصديره لكتاب « فلسفة الحق » تعبيرا عن مثل هذا الايمان . وهنا أيضا تنتهى فلسفة هيجل الى الشك والاستسلام (٤٧) .

(٤٧) انظر رسائل هيجل الى جوشل Göschel (١٣ ديسمبر ، ١٨٣٠م)، والى شولتز Schültz (٢٩ يناير ١٨٧١) ، وقارن : «روزنتسفيج : هيجل والدولة F. Rosensweig : Hegel und der Staat ميونيخ ١٩٢٠ ، المجلد الثانى ، ص ٢٢٠ .

الباب الثاني

نشأة النظرية الاجتماعية

مقـــدمة

من الفلسفة إلى النظرية الإجتماعية

كان الانتقـــال من الفلســـفة الى مجـــال الدولة والمجتمع جزءا لا يتجزأ من مذهب هيجل . فأفكاره الأساسية قد تحققت فى الشكل التاريخى المحدد الذى اتخذته الدولة والمجتمع ، وأصبح هـــذان الأخيران محورا لاهتمام نظرى جديد . وعلى هـــذا النحو تحولت الفلسفة الى نظرية اجتماعية . ولكى نفهم تأثير فلسفة هيجـل فى النظرية الاجتماعية التاليـة ، ينبغى علينـا أن نحيد عن طريقة التفسير المـــألوفة .

ان الوصف التقليدى للتاريخ التالى للفلسفة الهيجلية يبـــدا بالاشارة الى أن المدرسة الهيجلية قد انقســـمت بعد وفاتــه الى جنـــاح يمينى وجناح يسارى . فالجنـاح اليمينى ، وأهـم المفـــكرين الذين يمثلونه هم ميشليه Michelet وجوشل Göschel ويوهان اردمان J.E. Erdmann وجابلـــر Gabler وروزنكـــرانتس Rosenkranz قد تمسك بالاتجاهات المحافظة فى مذهب هيجل ووســـعها ، ولا سيما اتجاهاته المحافظة فى المنطق والميتافيزيقا وفلسفتى الحق والدين . أما الجناح اليســـارى ، المؤلف من دافيد شـــتراوس David F. Strauss وادجـــار وبرونو بـــاور Edgar and Bruno Bauer وفويرباخ Feuerbach وتشيسكوفســـكى Ciszkowski وغيرهم ، فقد طور الاتجاهات النقدية عند هيجل ، بادئا هذا التطوير بتفسير تاريخى للدين . وقد دخلت هذه الجماعة الأخيرة فى نزاع اجتماعى وسياسى متزايد الحدة مع عهد عودة الملكية ، وانتهى أمرها اما الى الاشتراكية والفوضوية الكاملة ، واما الى ليبرالية تحمـــل طابع البورجوازية الصغيرة .

وبحلول أواسط القرن التاسع عشر ، كان تأثير الهيجلية قد اختفى تقريبا . ولم تبعث من جديد الا فى العقود الأخيرة من القرن على يد الهيجليين الانجليز (جرين Green وبرادلى Bradley وبوزانكيت Bosanquet) وبعد ذلك اكتسبت قوة دافعة سياسية جديدة فى ايطاليا ، حيث استخدم تفسير هيجل فى الاعداد للفاشية .

ولقد أصبح الجدل الهيجلى أيضا جزءا لا يتجزأ من النظرية الماركسية وتفسيرها اللينينى ، ولكن على صورة مختلفة كل الاختلاف. والى جانب هذه الاتجاهات الرئيسية ، طبقت تصورات هيجلية معينة فى علم الاجتماع (فى أعمال لورنتس فون شتاين Lorenz von Stein مثلا) وفى التشريع (المدرسة التاريخية ، لاسال Lasalle) وفى ميدان التاريخ (درويزن Droysen ورانكه Ranke) .

مثل هذا الوصف ، وان يكن دقيقا من الوجهة الشكلية ، هو وصف مفرط فى التبسيط والتلخيص ، وهو يمحو فروقا هامة معينة . مثال ذلك أن الميراث التاريخى لفلسفة هيجل لم ينتقل الى « الهيجليين » (لا اليمينيين منهم ولا اليساريين) — ولم يكن هؤلاء هم الذين حافظوا على حيوية المضمون الحقيقى لهذه الفلسفة . بل أن النظرية الاجتماعية الماركسية كانت هى التى تبنت الاتجاهات النقدية للفلسفة الهيجلية وواصلتها ، على حين أن تاريخ الهيجلية ، فى كل النواحى الأخرى ، أصبح تاريخ صراع ضد هيجل ، استخدم فيه هيجل رمزا لكل ما كانت تعارضه الجهود الجديدة فى الميدان العقلى (وفى الميدان السياسى العملى الى حد بعيد) .

لقد ختم مذهب هيجل عصرا كاملا فى تاريخ الفلسفة الحديثة ، هو العصر الذى بدأ بديكارت وتجسدت فيه الأفكار الأساسية للمجتمع الحديث . ولقد كان هيجل آخر من فسر العالم على أنه عقل ، وأخضع الطبيعة والتاريخ معا لمعايير الفكر والحرية . وقد اعترف فى الوقت ذاته بالنظام الاجتماعى والسياسى الذى توصل اليه الناس بالفعل ، بوصفه الأساس الذى كان يتعين تحقيق العقل عليه . وأدى مذهبه الى وضع الفلسفة على حافة الطريق المؤدى الى سلبها أو انكارها ، ومن ثم فقد كان هو حلقة الوصل الوحيدة بين الشكل القديم والجديد للنظرية النقدية ، بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية .

وقبل أن نحاول بيان الكيفية التى أصبح بها الانتقال الى النظرية النقدية للمجتمع ضروريا بفعل الحتمية الداخلية للفلسفة الغربية ،

ينبغي أن نوضح الطريقة التي تغلغلت بها الجهود التاريخية المميزة للعصر الحديث في الفكر الفلسفي وعملت على تشكيله . ففي هذه الفترة التاريخية لجأت القوى الاجتماعية السائدة الى استخدام الفلسفة في صورتها العقلانية أساسا ، ومن هنا كانت فكرة العقل تصلح لكي تكون ، مرة أخرى ، نقطة للبدء في مناقشتنا .

لقد استوعبت الفلسفة على نحو مؤكد ، منذ القرن السابع عشر ، مبادىء الطبقة الوسطى الصاعدة . وكان العقل هو الشعار النقدي الأساسي لهذه الطبقة ، وهو الشعار الذي حاربت به كل من وقفوا في وجه نموها السياسي والاقتصادي . وكان لفظ العقل هو المستخدم في الحرب التي شنها العلم والفلسفة على الكنيسة ، وفي هجوم حركة التنوير الفرنسية على الحكم المطلق ، وفي الجدل الذي دار بين الليبرالية والنزعة التجارية mercantilism . ولم يكن هناك تعريف قاطع للعقل ، أو معنى واحد له ، ظل ساريا طوال هذه الفترات . بل ان معناه كان يتغير بتغير مركز الطبقة الوسطى . وسوف نحاول أن نستخلص العناصر الأساسية لهذا المعنى ، ونقدر تأثيره التاريخي المتباين .

ليست فكرة العقل مضادة للدين بالضرورة . فالعقل يقبل امكان أن يكون العالم من خلق الله ، وأن يكون نظامه الهيا غائيا ، ولكن هذا لا ينبغي أن يؤدي الى استبعاد حق الانسان في تشكيل العالم وفقا لحاجاته ومعرفته . ولقد كان معنى العالم بوصفه معقولا ينطوي أولا على امكان فهمه وتغييره بواسطة سلوك الانسان المعرفي . وكان ينظر الى الطبيعة على أنها عاقلة في بنائها ذاته ، بحيث تتلاقى الذات والموضوع في وسيط العقل .

وثانيا فان العقل الانساني ، كما أوضح هؤلاء المفكرون ، ليس مقيدا على نحو نهائي قاطع بنظام مقدر مقدما ، سواء أكان هذا النظام اجتماعيا أم غير ذلك . فالمواهب الكثيرة التي يملكها الانسان تظهر كلها في التاريخ وتنمو فيه ، ويستطيع الانسان استخدامها على أنحاء شتى لكي يشبع رغباته على أفضل نحو ممكن . ويتوقف الاشباع ذاته على مدى سيطرته على الطبيعة والمجتمع . ولقد كان معيار العقل نهائيا في هذا النطاق الواسع للسيطرة . ومعنى ذلك وجوب تنظيم الطبيعة والمجتمع معا بحيث تتكشف المواهب الذاتية والموضوعية الموجودة بحرية . وكان ينظر الى سوء التنظيم في المجتمع على أنه مسئول الى

حد بعيد عن الأشكال الضارة المجحفة التى اتخذتها النظم . وكان الرأى السائد هو أن التقدم نحو نظام اجتماعى معقول كفيل بأن يجعل هذه النظم تفقد طابعها الضار . فبالتعليم يصبح الانسان كائنا عاقلا فى عالم عاقل . وعند انتهاء العملية تصبح قوانين حياته الفردية والاجتماعية مستمدة كلها من حكمة المستقبل . وهكذا فان تحقيق العقل يعنى وضع حد لكل سلطة خارجية أدت الى خلق تعارض بين وجود الانسان وبين معايير الفكر الحر .

وثالثا ، ينطوى العقل على الكلية والشمول . ذلك لأن تأكيد العقل معناه اعلان أن أفعال الانسان هى أفعال ذات **مفكرة** تسترشد بالمعرفة التصورية . وفى استطاعة الذات المفكرة ، اذا اتخذت من التصورات أدوات لها ، أن تتعمق فيما وراء الظواهر العارضة وتتغلغل فى الأساليب الخفية للعالم ، فتصل الى القوانين الكلية الضرورية التى تحكم الموضوعات الفردية اللانهائية وتنظمها . وهكذا تكتشف الذات المفكرة امكانات مشتركة بين كثرة من الجزئيات ، وهى امكانات تفسر الأشكال المتغيرة للأشياء وتحدد المدى الذى تبلغه فى مسارها واتجاه هذا المسار . وعندئذ تصبح التصورات الكلية أداة لمسلك عملى يغير العالم . وقد لا تظهر هذه التصورات الا من خلال هذا المسلك العملى ، وقد يتغير مضمونها كلما تقدم ، ولكنها لن تكون متوقفة على المصادفات . ذلك لأن التجريد الحقيقى ليس اعتباطيا ، ولا هو نتاج للخيال الحر المنطلق ، بل هو يتحدد تماما بالبناء الموضوعى للواقع . فالكلى لا يقل فى واقعيته عن الجزئى ، وكل ما فى الأمر أنه يوجد على صورة مخالفة ، أعنى بوصفه قوة dynamis أو امكانا .

ورابعا ، يقوم الفكر بتوحيد الكثرة الموجودة في العالم الاجتماعى التاريخى ، لا فى العالم الطبيعى فحسب . فموضوع الفكر ، ومصدر الكلية التصورية ، واحد فى الناس جميعا . صحيح أن المضمونات المحددة للتصورات الكلية ومعانيها قد تتباين ، ولكن الأنا المفكر الذى هو مصدرها هو مجموع كلى من الأفعال الخالصة ، المتجانسة فى كل الذوات المفكرة . واذن فالقول بأن معقولية الذات المفكرة هى الأساس النهائى للتنظيم العاقل للمجتمع هو فى نهاية المطاف اعتراف بالمساواة الأساسية بين الناس جميعا . وفضلا عن ذلك فان الذات المفكرة ، بوصفها خالقة التصورات الكلية ، حرة بالضرورة ، وحريتها هى ماهية الذاتية نفسها . وعلامة هذه الحرية الأساسية هى أن

الذات المفكرة ليست مقيدة بأشكال الوجود المعطاة مباشرة ، بل هى قادرة على تجاوزها وتغييرها وفقا لتصوراتها . وتنطوى حرية الذات المفكرة ، بدورها ، على حريتها الأخلاقية والعملية . ذلك لأن الحقيقة التى تسعى اليها ليست موضوعا للتأمل السـلبى ، بل هى امكان موضوعى يطالب بتحققه . ففكرة العقل تنطوى على حرية السلوك وفقا للعقل .

وخامسا ، نظر الى هذه الحرية فى السلوك وفقا للعقل على أنها تمارس فى أبحاث العلم الطبيعى . فالسيطرة على الطبيعة وعلى مواردها وأبعادها المكتشفة أخيرا كانت شرطا لعملية الانتاج الجديدة التى تسعى الى تحويل العالم الى سوق هائلة للسلع . وأصبحت فكرة العقل خاضعة لسيطرة التقدم التكنولوجى ، ونظر الى المنهج التجريبى على أنه أنموذج النشاط العقلى ، أى أنه اجراء يغير العالم بحيث تصبح قواه الكامنة حرة ومتحققة بالفعل . وترتب على ذلك أن أصبحت العقلانية الحديثة تتسم باتجاه الى تشكيل الحياة الفردية ، فضلا عن الاجتماعية ، على نمط الطبيعة . ويظهر ذلك مثلا فى فلسفة ديكارت ذات الاتجـاه الآلى ، وتفكير هبز السياسى المادى ، وعلم الأخلاق الرياضى عند اسبينوزا ، ومذهب الذرات الروحية عند ليبنتس . ففى كل هذه الحالات عرض العالم على أنه محكوم بقوانين موضوعية ، مشابهة لقوانين الطبيعة ، بل فى هوية معها ، وصور المجتمع على أنه كيان موضوعى لا يخضع للرغبات والأهداف الذاتية . وكان الناس يعتقدون أن علاقاتهم بعضهم ببعض تنتج عن قوانين موضوعية تمارس عملها بنفس ضرورة القوانين الفيزيائية ، وبأن حريتهم تنحصر فى المواءمة بين وجودهم الخاص وبين هذه الضرورة . وهكذا كانت هناك نزعة شك واضحة ، سارية على الجميع ، اقترنت بنمو العقلانية الحديثة . فكلما كان العقل ينتصر فى ميدان التكنولوجيا والعلم الطبيعى ، كان يزداد بعدا عن المناداة بالحرية فى حياة الانسان الاجتماعية . ونتيجة لتأثير هـذه العملية ، أخـذت العناصر النقدية والمثالية تختفى بالتدريج ، والتمست لنفسها ملجأ فى المذاهب التى تدعو الى التجديف والى التزام جانب المعارضة (كالمادية الالحادية خلال عصر التنوير الفرنسى مثلا) . وقد عمل الفلاسفة الذين يمثلون الطبقة الوسطى خير تمثيل (ولا سيما ليبنتس وكانت وفشته) على التوفيق بين عقلانيتهم الفلسـفية وبين اللاعقلية الصـارخة التى تتسم بها العلاقات الاجتماعية السائدة ، وقلبوا معنى العقل الانسانى والحرية الانسانية بحيث أصبحا ملاذا للروح المنعزلة ، وظواهر داخلية

تتمشى تماما مع الوقائع الخارجية ، حتى لو كانت هذه الوقائع مناقضة للعقل والحرية .

ولقد أوضحنا من قبـل الدوافع التى حدت بهيجل الى الخروج عن الاتجاه الى الانطواء الداخلى ، والمناداة بتحقيق العقـل فى النظم الاجتماعية والسياسية الموجودة ومن خلالها . وأكدنا دور الجدل فى العملية التى ربطت الفلسفة بالواقع الاجتماعى . فقد أدى ذلك الجدل الى تفكيك العالم المتوافق ، عالم الموضوعات الثابتة الذى يفترضه الانسان فى موقفه الطبيعى ، والى الاعتراف بأن الحقيقة التى كانت الفلسفة تبحث عنها هى مجموع من المتناقضات الشاملة . وأصـبحت التصورات الفلسفية الآن تعكس الحرية الفعلية للواقع . ولكن لما كانت هذه التصورات ذاتها قد صـيغت على نمط المضـمون لاجتماعى لهذا الواقع ، فانها كانت تتوقف حيث يتوقف ذلك المضمون ، أى فى الدولة التى تحكم المجتمع المدنى ، على حين أن الأفكار والقيم التى كانت تشير الى ما وراء هذا النظام الاجتماعى قد أبعدت الى عالم الروح المطلقة ، فى مذهب الفلسفة الجدلية .

على أن المنهج الذى كان مطبقا فى هذا المذهب قد سار شوطا أبعد من الشوط الذى بلغته التصورات التى أكملته . فعن طـريق الجدل ، جعل التاريخ جزءا من مضمون العقل ذاته . وقد برهن هيجل على أن القوى المادية والعقلية للبشرية قد بلغت من النمو حدا يكفى لمطالبة النظم العملية الاجتماعية والسياسية بتحقيق العقل . وهكذا فان الفلسفة ذاتها قد طبقت مباشرة على النظرية الاجتماعيـة والعمل الاجتماعى ، لا على أساس أن هذين الأخيرين قوة خارجيـة معينـة ، بل على أساس أنهما وريثاها الشرعيان . فاذا ما أريد حدوث أى تقـدم يتجاوز هذه الفلسفة ، فلا بد أن يكون ذلك تقدما يتجاوز الفلسفة ذاتها ، ويتجاوز فى الوقت ذاته النظام الاجتماعى والسـياسى الذى ربطت الفلسفة مصيرها به .

هذا هو الارتباط الباطن الذى يدفعنا الى التخلى عن الترتيب الزمنى ومناقشة أسس النظرية الماركسية قبل معالجة علمى الاجتماع الفرنسى والألمانى الأسبق عهدا . ذلك لأن تأثير الفلسفة الهيجلية فى النظرية الاجتماعية ، والوظيفة الخاصة للنظرية الاجتماعية الحديثة ، هذان الأمران لا يمكن فهمهما الا من خلال الصورة التى تتكشف كاملة لفلسـفة هيجل واتجاهاتها النقدية كما ورثتها النظرية الماركسية .

الفصل الأول

أسس النظرية الجدلية للمجتمع

(١) نفى الفلسفة

يعد الانتقال من هيجل الى ماركس ، من جميع النواحى ، انتقالا الى مجال مختلف أساسا من مجالات الحقيقة ، ومن الواجب ألا يفسر من خلال الفلسفة • فسوف نرى أن جميع التصورات الفلسفية للنظرية الماركسية هى مقولات اجتماعية واقتصادية ، على حين أن مقولات هيجل الاجتماعية والاقتصادية هى كلها مقولات فلسفية • وحتى كتابات ماركس المبكرة لم تكن فلسفية ، بل انها تعبر عن نفى الفلسفة ، وان كانت لا تزال تفعل ذلك بلغة فلسفية • صحيح أن كثيراً من تصورات هيجل الأساسية قد ظلت قائمة خلال التطور المؤدى من هيجل الى فويرباخ الى ماركس ، ولكن من المستحيل أن نتفهم النظرية الماركسية بالكشف عن التحول الذى طرأ على المقولات الفلسفية القديمة • فكل تصور منفرد فى النظرية الماركسية له أساس مختلف ماديا ، مثلما أن النظرية الجديدة لها بناء واطار تصورى جديد لا يمكن أن يستمد من النظريات السابقة •

ونستطيع أن نقول ، على سبيل المحاوله الأولى لخوض المشكلة وفهمها ، ان كل المقولات ، فى مذهب هيجل ، تفضى الى النظام القائم وتنتهى اليه ، على حين أنها فى مذهب ماركس تشير الى نفى هذا النظام وانكاره • فهى تستهدف شكلا جديدا للمجتمع حتى حين تصف شكله الراهن • وهى أساسا تستهدف حقيقة لا يتم التوصل اليها الا عن طريق الغاء المجتمع المدنى • فنظرية ماركس « نقد » بمعنى أن كل التصورات تمثل ادانة للنظام القائم فى مجموعه •

ولقد نظر ماركس الى فلسفة هيجل على أنها أكثر التعبيرات عن

المبادىء البورجوازية تقدما وشمولا • ولم تكن الطبقة الوسطى الألمانية في أيام هيجل قد بلغت بعد مستوى القوة الاقتصادية والسياسية التى كانت تملكها الطبقات الوسطى فى بلدان أوروبا الغربية . ومن ثم فان مذهب هيجل قد كشف وأكمل « فى الفكر » كل المبادىء البورجوازية (التى أكملت « فى الواقع » فى سائر البلاد الغربية) والتى لم تكن قد أصبحت بعد واقعا اجتماعيا • وهو قد جعل من العقل المعيار الشـــامل الوحيد للمجتمع ، واعترف بدور العمل المجرد فى ادماج المصالح الفردية المتباينة فى « نسق موحد من الحاجات » . وهو قد اكتشف المضامين الثورية لفكرتى الحرية والمساواة الليبراليتين ، ووصف تاريخ المجتمع المدنى بأنه تاريخ الصراعات الحادة التى لا تخمد ، والكامنة فى هذا النظام الاجتماعى •

وقد أبدى ماركس اهتماما خاصا بالدور الحاســم الذى أسـهم به تصور العمل عند هيجل • فقد ذكر هيجل أن تقسيم العمل والاعتماد العام المتبــادل للعمل الفردى فى نسق الحاجات يتحكم فى نظـام الدول والمجتمع معا • وفضلا عن ذلك فان عملية العمل تتحكم أيضا فى تطور الوعى • « فصراع الحياة والموت » بين السيد والعبد يفتح الطريق أمام الحرية الواعية بذاتها •

وفضلا عن ذلك فمن الواجب أن نذكر أن فلسفة هيجل ترتكز على تفســير خاص للعلاقة بين الذات والموضوع • فالتضــاد الابســتمولوجى التقليدى بين الذات (الوعى) والموضوع ، يتحول عند هيجل الى انعكاس لتعارض تاريخى محدد • ذلك لأن الموضوع يظهر أولا بوصفه موضوعا للرغبة ، وشـــيئا ينبغى تجهيزه وتملكه من أجل ارضاء حاجة بشرية • وخلال التملك ، يتكشف الموضوع بوصفه « آخرية » الانسان • فالانسان لا يكون « مع ذاته » حين يتعامل مع موضوعات رغبته وعمله ، بل يكون معتمدا على قــوة خارجية • وعليــه أن يتصــدى للطبيعة ، والاتفاق أو الصدفة ، ومصالح الملاك الآخرين • أما التطور الى ما وراء هذه النقطة فى العلاقة بين الوعى والعالم الموضوعى فهو عملية اجتماعية • وهى تؤدى أولا الى « الاغتراب » التام للوعى ، اذ تطغى على الانسان نفس الموضوعات التى صنعها . ومن ثم فان تحقيق العقل يعنى التغلب على هذا الاغتراب ، وايجاد وضع تعرف فيه الذات نفسها وتمتلكها فى جميع موضوعاتها •

وقد أعلن ماركس أن هذه البرهنة على دور العمل ، ودور عملية التشيؤ « reification » والغائها ، هو أعظم انجازات كتاب « ظاهريات الروح » لهيجل • ولكن قيمة البرهان قد ضاعت • ذلك لأن هيجل يزعم

أن وحدة الذات والموضوع قد اكتملت بالفعل ، وأنه قد تم تجاوز عملية التشيؤ . ففي دولته الملكية يتم تهدئة عداوات المجتمع المدنى ، ويتم التوفيق أخيرا بين المتناقضات في عالم الفكر أو الروح المطلقة .

فهل كانت « الحقيقة » تتفق بالفعل مع النظام الاجتماعي والسياسى القائم ؟ وهل أعفى التاريخ الفكر النظرى من أية حاجة الى تجاوز نظام الحياة القائم فى المجتمع ؟ ان هيجل ، حين أجاب عن هذا السؤال بالايجاب ، قد افترض أن الأشكال الاجتماعية والسياسية أصبحت مطابقة لمبادىء العقل ، بحيث أن أعلى امكانات الانسان يمكن تنميتها عن طريق تنمية الأشكال الاجتماعية السائدة . وكان استنتاجه ينطوى على تغير حاسم فى العلاقة بين الواقع والنظرية : اذ نظر الى الواقع على أنه يتفق مع النظرية . فالنظرية ، التى هى المقر الصحيح للحقيقة ، تبدو — فى الصورة التى أضفاها هيجل عليها أخيرا — وكأنها ترحب بالوقائع كما هى ، وتهلل لها على أساس أنها مطابقة للعقل .

ان الحقيقة ، حسب رأى هيجل ، هى كل ينبغى أن يكون حاضرا فى كل عنصر منفرد ، بحيث أنه اذا لم يمكن ربط عنصر مادى واحد أو واقعة واحدة بعملية العقل أو مساره كان فى هذا قضاء على حقيقة الكل . وقد ذكر ماركس أن هناك بالفعل عنصرا كهذا — هو الطبقة العاملة (البروليتاريا) . فوجود البروليتاريا يناقض الواقعية المزعومة للعقل ، لأنه يعرض أمامنا طبقة كاملة تقدم دليلا على نفى العقل نفسه . ان المصير الذى يلقاه البروليتاريا ليس تحقيقا للامكانات الانسانية ، بل هو عكس ذلك . واذا كانت الملكية هى أول ما يتميز به الشخص الحر، فان العامل (البروليتارى) ليس حرا وليس شخصا ، اذ ليست لديه ملكية . واذا كانت أوجه النشاط التى تمارسها الروح المطلقة ، من فن ودين وفلسفة ، هى التى تؤلف ماهية الانسان ، فان هذا العامل يظل الى الأبد منفصلا عن ماهيته ، اذ أن حياته لا تترك له وقتا يمارس فيه أوجه النشاط هذه .

وفضلا عن ذلك فان وجود البروليتاريا لا يقتصر تأثيره الضار على المجتمع العاقل الذى قال به هيجل فى كتاب « فلسفة الحق » ، بل هو يضر بالمجتمع البورجوازى كله . فالبروليتاريا تظهر من خلال عملية العمل ، وهى القائم الفعلى بالعمل أو الأداء فى هذا المجتمع . غير أن العمل ، كما بين هيجل ذاته ، يحدد ماهية الانسان والشكل الاجتماعى

الذى تتخذه . واذن فاذا كان وجود البروليتاريا يشهد « بالضياع التام للانسان » ، وكان هذا الضياع ناجما عن طريقة العمل التى يؤسس عليها المجتمع المدنى ، فمعنى ذلك أن المجتمع شرير بأكمله ، وأن البروليتاريا تعبر عن سلبية تامة ، أى عن « عذاب شامل » و « ظلم شامل » (١) . وبذلك تتحول واقعية العقل والحق والحرية الى واقعية البطلان والظلم والعبودية .

وهكذا فان وجود البروليتاريا شاهد حى على أن الحقيقة لم تتحقق . ومعنى ذلك أن التاريخ والواقع الاجتماعى ذاتهما « ينفيان » الفلسفة . ولا يمكن أن يتم نقد المجتمع على يد النظرية الفلسفية ، بل هو مهمة الممارسة العملية الاجتماعية التاريخية .

وقبل أن نعرض تطور النظرية الماركسية ، ينبغى أن نميزها من الأشكال المعاصرة الأخرى التى شيدت على أساس « نفى الفلسفة » . فلقد كانت هناك موجة اقتناع عميق بأن الفلسفة وصلت الى نهايتها ، وانتشرت هذه الموجة فى العقود الأولى بعد وفاة هيجل . وذاع اعتقاد مؤكد بأن تاريخ الفكر قد بلغ مفرق طرق حاسما ، وأنه لم يتبق الا وسيط واحد يمكن بواسطته الاهتداء الى « الحقيقة » وتطبيقها فعليا ، ألا وهو الوجود المادى العينى للانسان . لقد كانت البناءات الفلسفية من قبل تتخذ مأوى « للحقيقة » ، وتعزلها عن مجال الصراع التاريخى للناس ، على شكل كل معقد من المبادىء الترنسندنتالية المعقدة . أما الآن فمن الممكن أن يصبح تحرر الانسان هو نفسه عمل الانسان ، وهو هدف سلوكه العملى الواعى بذاته . ومن الممكن تحويل الوجود الحقيقى ، والعقل ، والذات الحرة ، الى وقائع تاريخية متحققة . ومن هنا كان خلفاء هيجل يمجدون « نفى الفلسفة » بوصفه « تحقيقا لله » عن طريق تأليه الانسان (فويرباخ) وبوصفه « تحقيق الفلسفة » (فويرباخ ، ماركس) وتحققا للماهية الملكية للانسان (فويرباخ ، ماركس) .

---

(١) ماركس : «نقد فلسفة الحق الهيجلية Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphil. فى «المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز» ، الناشر : معهد ماركس ــ انجلز ، موسكو ، المجلد الاول ، فرانكفورت (مين) ١٩٢٧ ، ص ٦١٩ .

٢ كيركجورد

من الذى سيحقق ماهية الانسان ، وما الذى سيحققها ؟ ومن الذى سيحقق الفلسفة ؟ ان الاجابات المختلفة عن هذه الأسئلة تستنفد اتجاهات الفلسفة التالية لهيجل • وفى وسعنا أن نميز من هذه الفلسفة نمطين عامين : الأول ، ويمثله فويرباخ وكيركجورد ، يركز جهوده على الفرد المنعزل ، والثانى ، ويمثله ماركس ، يحاول الوصول الى الأغوار البعيدة لأصول الفرد فى عملية العمل الاجتماعى ، ويبين كيف أن هذه العملية هى أساس تحرر الانسان •

لقد أثبت هيجل أن أكمل وجود للفرد يتحقق فى حياته الاجتماعية • واتجه الاستخدام النقدى للمنهج الجدلى الى اظهار أن الحرية الفردية تفترض مقدما مجتمعا حرا ، وأن التحرر الحقيقى للفرد يقتضى بالتالى تحرر المجتمع • ومعنى ذلك أن التركيز على الفرد وحده يدل على اتخاذ موقف تجريدى من ذلك النوع الذى استبعده هيجل • وهكذا فان مادية فويرباخ ووجودية كيركجورد ، وان كانتا تنطويان على سمات متعددة لنظرية اجتماعية عميقة الجذور ، لا تتجاوزان الاساليب الأقدم عهدا ، التى كانت الفلسفة والدين يتبعانها ازاء هذه المشكلة • أما النظرية الماركسية فانها فى أساسها نظرية نقدية فى المجتمع ، تخرج عن اطار الصيغ والاتجاهات التقليدية •

ولقد كان من المحتم أن يتطور تفسير كيركجورد الفردى « لنفى الفلسفة » الى معارضة عنيفة للعقلانية الغربية • ذلك لأن العقلانية كانت فى أساسها ، كما بينا من قبل ، اتجاها كلى النزعة ، فيه يكمن العقل فى الأنا المفكر وفى الروح الموضوعية معا • ولكن الحقيقة لا تكمن فى « العقل الخالص » الكلى ، الذى لا تؤثر فيه ظروف الحياة الفردية ، ولا فى الروح الكلية ، التى يمكنها أن تزدهر حتى مع معاناة الأفراد للألم والموت • ففى كلتا الحالتين يتخلى المذهب عن السعادة المادية للانسان ، وذلك عن طريق نقل العقل الى العالم الباطن من جهة ، وجعله مطابقا للعالم كما هو ، قبل الأوان ، من جهة أخرى •

ان الفلسفة العقلانية لم تكن ، فيما يرى أصحاب النزعة الفردية ، مهتمة بحاجات الانسان وأمانيه الفعلية • وعلى الرغم من أنها زعمت أنها

تستجيب لمصالحه الحقيقية ، فانها لم تقدم اجابة عن بحثه البسيط عن السعادة • ولم يكن فى وسعها مساعدته في اتخاذ القرارات العينية التى يتعين عليه دواما أن يتخذها • فاذا لم يكن الوجود المتفرد الحقيقى للفرد (الذى يمكن أن يرد الى الكلى) هو الموضوع الرئيسى للفلسفة ، كما ذهب العقلانيون ، واذا لم يكن من الممكن الاهتداء الى الحقيقة فى هذا الوجود المتفرد أو فى ارتباطها به ، فان كل الجهود الفلسفية تصبح عقيمة، بل خطرة • ذلك لأنها تؤدى الى صرف انتباه الانسان عن العالم الوحيد الذى يبحث الانسان عن الحقيقة ويحتاج اليها فيه • واذن فليس هناك سوى معيار واحد للفلسفة الأصيلة ، هو قدرتها على تحقيق الخلاص للفرد .

والفرد ، عند كيركجورد ، ليس هو الذات العارفة ، بل هو « الذات التى لها وجود أخلاقى » • والحقيقة الوحيـدة التى تهمه هى « وجـوده الأخلاقى » الخـاص (٢) • فالحقيقة لا تكمن فى المعرفة ، اذ أن الادراك الحسى والمعرفة التاريخية ليسا الا مظهرا ، والفكر « الخالص » ليس الا شـبحا • والمعرفة لا تتعلق الا بالممكن ، وهى عاجـزة عن جعل أى شىء واقعيا ، أو حتى عن ادراك الواقع . ولا يمكن أن تكمن الحقيقة الا فى الفعل ، ولا تمارس الا من خلال الفعل . ووجود الفرد هو الحقيقة الوحيدة التى يمكن أن تفهم فعليا ، كما أن الفرد الموجود هو الوحيد الذى يمكنه القيام بهذا الفهم . ان وجود الفرد وجود فكرى ؛ ولكن تفكيره يتحدد بحياته الفردية ، بحيث تنشأ كل مشكلاته وتحل فى نشاطه الفردى .

أن كل فـرد ، فى أعمـاق فرديته الباطنة ، منعزل عن الآخـرين جميعا (٣) • فهو متفرد أساسا • وليس ثمة اتحاد ، أو اشتراك ، أو شمول ، ينازعه سيطرته • والحقيقة هى على الدوام نتيجة قرار يتخذه ، ولا يمكن أن تتحقق الا فى الأفعـال الحرة التى تنبثق عن هـذا القرار • والاختيار الوحيد المتاح للفرد هو الاختيار بين الخلاص الأبدى واللعنة الأبدية •

ولقد تحولت النزعة الفردية عند كيركجورد الى أشد النزعات المطلقة قطعية • فليس ثمة الا حقيقة واحدة ، هى السعادة الأبدية فى المسيح ، ولا يوجد الا قرار واحد ، هو أن يحيا المرء حياة مسيحية • ومن هنا فان

---

(٢) كيركجورد : حاشية ختامية غير علمية Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift فى مجموعة الاعمال Werke ، يينا ١٩١٠ ، المجلد السابع، ص ١٠ •

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢١ •

أعمال كيركجورد تمثل آخر محاولة كبرى لاسترجاع الدين بوصفه الأداة النهائية لتحرير الانســـانية من التـــأثير الهدام لنـــظام اجتماعى ظالم • وفلســـفته تنطوى فى كل جوانبهـــا على نقد قوى لمجتمعه ، يدينه بوصفه مجتمعا يشوه الملكات الانسانية ويحطمها • أما العلاج فنجده فى المسيحية ، وفى تحقق طريقة الحياة المسيحية . ولقد كان كيركجورد يعلم أن مثل هذه الطريقة فى الحياة تحتاج ، فى هذا المجتمع ، الى صراع لا ينقطع ، وتنتهى الى المذلة والانهزام ، وأن الحياة المســيحية فى اطار الأشــــكال الاجتماعية الموجودة ستظل مستحيلة أبدا . فقد كان من الواجب فصل الكنيسة عن الدولة ، لأن أى اعتماد على الدولة فيه خيانة للمسيحية. والدور الحقيقى للمسيحية ، بعد تحريرها من أية قوة تقيدها ، هو ادانة الظلم والعبودية السائدين ، وايضاح الطريق الذى تكمن فيه المصلحة الحقيقية والخلاص النهائى للفرد .

لقد عاد كيركجورد الى الوظيفة الأصلية للدين ، وهى اهابته بالفرد المحروم المعذب • وهكذا أعاد للمسيحية قوتها النضالية الثورية • وتتخذ عودة ظهور الاله مظهرا مخيفا ، هو مظهر حدث تاريخى يطرأ فجأة على مجتمع منحل • كما تتخذ الأزلية مظهرا زمنيا ، على حين يصبح تحقيق السعادة مسألة ذات أهمية حيوية بالنسبة الى الحياة اليومية .

على أن كيركجورد كان يتمسك بمضمون لا يمكن أن يتخذ شــــكلا دينيا ، بحيث ينتهى الأمر بالدين حتما الى أن يشارك الفلسفة مصيرها • ذلك لأنه لم يعد من الممكن أن ينحصر خلاص الانسانية فى مجال الايمان ، لا سيما وأن القوى التاريخية المتقدمة تتحرك ، وتحمل معها فى حركتها تلك النواة الثورية للدين فى صراع عينى من أجل التحرر الاجتماعى • فى هذه الظروف يصبح الاحتجاج الدينى ضعيفا عاجزا ، بل ان من الممكن أن تنقلب النزعة الفردية الدينية ضد الفرد الذى أخذت على عاتقها أن تخلصه فى البداية . فحين تقتصر « الحقيقة » على العـــالم الباطن للفرد ، تنفصل عن السياق الاجتماعى والسياسى الذى تنتمى اليه .

لقد أدى هجـوم كيركجورد على التفكير المجـرد ـ أدى به الى مهاجمة تصورات كلية معينة تتضـمن دفاعا عن المســاواة والكرامة الأســاسـية للانســان. فهو يرى أن الانسـانية الخالصة reine Menschheit هى «سلب»

وتجريد محض من الفرد ، وتسوية لكل القيم الوجودية (٥) • كذلك فان « الكلية » العقلية ، التى رأى فيها هيجل اكتمال الحقيقة ، هى بدورها « تجريد محض » (٦) • والحق أننا لو تأملنا موقف كيركجورد من الحركة الاشتراكية ، لاستطعنا أن ندرك على أفضل نحو الى أى حد كان تركيز الفلسفة هذا على تفرد الفرد أمرا لا يتعلق بالفلسفة وحدها ، والى أى مدى يؤدى هذا التركيز على الفرد الى انعزاله الاجتماعى والسياسى • فليس ثمة شك ، فى رأيه ، فى أن «فكرة الاشتراك والشيوع Gemeinschaft لا يمكن أن تنقذ هذا العصر • »(٧) فما الاشتراكية الا محاولة ضمن محاولات أخرى متعددة للحط من الأفراد عن طريق التسوية بين الجميع ، من أجل «ازالة كل التنوعات والاختلافات العضوية العينية.»(٨) وهى مرتبطة بالحسد الذى تشعر به الأغلبية نحو الأقلية التى تملك القيم العليا وتتمثل فيها هذه القيم • وهكذا فان الاشتراكية جزء من الثورة العامة ضد الأفراد الممتازين •

***

لقد أصبح هجوم الاتجاهات المضادة للعقلانية على الكليات أمرا متزايد الأهمية فى التطور التالى للفكر الغربى • وكان من السهل أن يتحول الهجوم على العقل الكلى الى هجوم على المضامين الاجتماعية الايجابية لهذا الكلى • وقد أوضحنا من قبل أن تصور العقل كان مرتبطا بأفكار تقدمية ، مثل فكرة المساواة الأساسية بين الناس ، وحكم القانون ، ومعيار المعقولية فى الدولة والمجتمع ، وأن العقلانية فى أوروبا الغربية قد ارتبطت على هذا النحو ارتباطا قاطعا بالنظم الأساسية للمجتمع ذى النزعة الليبرالية • وقد بدأ الصراع ضد هذه الليبرالية ، فى الميدان الأيديولوجى ، بالهجوم على العقلانية • وقام الموقف المسمى « بالوجودية » بدور هام فى هذا الهجوم • فهو أولا قد أنكر مكانة الكلى وحقيقته • وأدى ذلك الى رفض أية معايير عقلية ذات صحة شاملة بالنسبة الى الدولة والمجتمع • وفيما بعد، زعم أصحاب هذا الموقف أنه لا توجد رابطة تجمع الأفراد والدول والأمم فى كل تؤلفه الانسانية ، وأن الأوضاع الوجودية

---

(٥) «نقد العصر الحاضر Zur Kritik der Gegenwart ، انزبروك ، ١٩٢٢ ، ص ٣٤ •

(٦) المرجع نفسه ، ص ٤٢ •

(٧) ص ٦١ ، ١٠١

(٨) ص ٦٤ •

الخاصة لكل منهم لا يمكن أن تخضع لحكم العقل العام. فقيل ان القوانين ليست مبنية على أية صفات كلية للانسان الذى يكمن فيه العقل ، بل هى تعبر عن حاجات أفراد من الناس ينظمون حياتهم وفقا لمتطلباتهم الوجودية • وأتاح لهم هذا الحط من شأن العقل أن يرفعوا جزئيات أو خصوصيات معينة ، كالجنس أو الشعب « Volk » الى مرتبة القيم العليا •

٣ - فويرباخ

بدأ فويرباخ بالحقيقة التى لم يعترف بها كيركجورد ، ألا وهى أن المضمون الانسانى للدين لا يمكن المحافظة عليه فى العصر الحاضر الا بالتخلى عن القالب الدينى الأخروى • فتحقيق الدين يقتضى نفيه • ولابد أن يتحول مذهب الله (اللاهوت) الى مذهب للانسان (أنثروبولوجيا) • ولن تبدأ السعادة الأبدية الا بتحول مملكة السماء الى جمهورية للأرض•

ويتفق فويرباخ مع هيجل على أن البشرية قد بلغت عهد نضوجها • فالأرض تقف على استعداد للتحول ، عن طريق السلوك الجماعى الواعى للناس ، الى عالم يسود فيه العقل والحرية • ومن ثم فانه رسم خطوط « فلسفة للمستقبل » نظر اليها على أنها التحقق المنطقى والتاريخى لفلسفة هيجل • « ان الفلسفة الجديدة هى تحقيق للفلسفة الهيجلية ـ بل للفلسفة السابقة بأسرها.»(٩) واذا كان نفى الدين قد بدأ بتحويل هيجل للاهوت الى منطق ، فانه ينتهى بتحويل فويرباخ للمنطق الى أنثروبولوجيا (علم للانسان) • (١٠) والأنثروبولوجيا عند فويرباخ هى الفلسفة ، وهى تستهدف التحرير العينى للانسان ، وتضع لهذا الغرض

---

(٩) المبادىء الرئيسية لفلسفة المستقبل Grundsätze der Philosophie der Zukunft فى الاعمال الكاملة Sämmtliche Werke ، ليبتسج ، ١٨٤٦ ، المجلد الثانى ، القسم ٢٠ ، وانظر أيضا القسم ٣١ •

(١٠) آراء تمهيدية في اصلاح الفلسفة Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie المرجع المشار اليه ، المجلد الثانى ، ص ٢٤٧ •

الخطوط العامة للشروط والصفات اللازمة لحياة انسانية حرة بحق ٠مثل هذه الفلسفة لا يمكن أن تكون مثالية ، اذ أن الوسائل أصبحت متوافرة لتحقيق حياة انسانية حرة عن طريق التحرر الفعلي • ولقد كان الخطأ الأكبر الذى وقع فيه هيجل هو أنه تمسك بالمثالية فى وقت أصبح فيه الحل المادى للمشكلة قريب المنال • فالفلسفة الجديدة ليست اذن تحقيقا للفلسفة الهيجلية الا من حيث هى سلب أو انكار لها •

والواقع أن هيجل ، بقبوله الحالة الراهنة للعالم بوصفها مطابقة لمعيار العقل ، كان يناقض مبادئه الخاصة.وهو قد ربط الفلسفةبعجلة مضمون معين ، هو المضمون الموجود فى عصره • وليست التمييزات النقدية التي قام بها ، آخر الأمر ، الا تمييزات فى اطار هذا النظام القائم . ومن هنا فان لفلسفته « دلالة نقدية » ولكنها ليست دلالةناقدة للمنشأ أو الأصل « genetico criticel » • (١١) مثل هذه الفلسفة الأخيرة لن تقتصر على فهم موضوعها واثباته ، بل تبحث فى أصله ،وبذلك تتساءل عن مدى أحقيته بالوجود • ذلك لأن الحالة السائدة للانسان هى نتيجة مسار تاريخى طويل صبغت فيه كل القيم المتعالية بالصبغة « الدنيوية » ، وأصبحت غايات لحياة الانسان التجريبية • ومن الممكن الآن أن تتحقق على الأرض تلك السعادة التى كان يلتمسها فى السماء وفى الفكر الخالص • ومن هنا فان التحليل الذى ينصب على الأصل أو المنشأ هو وحده الذى يمكن الفلسفة من تقديم الأفكار التي قد تساعد الانسان فى تحرره الحقيقى • ويؤكد فويرباخ أن هيجل لم يقم بمثل هذا التحليل • فالتركيب التاريخى الذى قام به يفترض مقدما فى كل جوانبه أن مرحلة التطور الراهنة ، التى تم بلوغها فى عصره ، هى الغاية الباطنة لكل المراحل السابقة •

وفضلا عن ذلك فالتحليل الذى يرتد الى الأصل أو المنشأ ليس أمرا متعلقا بفلسفة التاريخ وحدها ، بل هو يتعلق أيضا بالمنطق وعلم النفس • وهنا كان اخفاق هيجل أشد ، اذ أنه لا يقوم بتحليل لمنشأ الفكر فى مذهبه • فهو يتصور الوجود على أنه فكر منذ البداية • والوجود لا يظهر فى المذهب على أنه « واقعة » العالم الخارجى ، التى هى فى البداية « معطاة » فحسب ، ومغايرة للفكر ، بل على أنه مفهوم • وفى العرض

---

(١١) نقد الفلسفة الهيجلية Kritik der Hegelschen Philosophie. فى المرجع المذكور، ص ٢٢١ — ٢ •

المفصل للمذهب يصبح الوجود طريقة مشتقة من طرق الفكر ، أو « محمول الفكر » على حد تعبير فويرباخ . ومن هنا فان الطبيعة تستمد من بناء الفكر وحركته ــ وهو عكس الواقع الفعلى على خط مستقيم .

وفى مقابل ذلك يبدأ تحليل فويرباخ المنشئى « genetic » للفكر من حقيقة واضحة هى أن الطبيعة هى الحقيقة الأولية والفكر هو الحقيقة الثانوية . « ان العلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هى : أن الوجود موضوع ، والفكر محمول . فالفكر ينبثق من الوجود ، ولكن الوجود لا ينبثق من الفكر . »(١٢)

ان الفلسفة ينبغى أن تبدأ بالوجود ، لا الوجود المجرد فى ذاته عند هيجل ، بل الوجود العينى ، أى الطبيعة . « ان ماهية الوجود بما هو وجود هى ماهية الطبيعة . » (١٣) على أن الفلسفة الجديدة لا تستهدف أن تكون فلسفة للطبيعة بالمعنى التقليدى . فالطبيعة لا تدخل فى موضوع بحثها الا بقدر ما تتحكم فى الوجود الانسانى ، لأن الانسان هو الذى يؤلف مضمونها وموضوع اهتمامها الحقيقى . ويحتاج تحرير الانسان الى تحرير الطبيعة ، أى وجود الانسان الطبيعى . «فلابد أن يؤسس كل علم على الطبيعة . والنظرية تظل مجرد فرض ما دام الأساس الطبيعى للنظرية لم يبرهن عليه . وهذا يصدق بوجه خاص على نظرية الحرية . وسوف تنجح الفلسفة الجديدة فى صبغ الحرية بصبغة طبيعيـــة ، وهى نفس الحرية التى كانت حتى الآن فرضا مضـــادا للطبيعة ومتعاليا عليها . » (١٤)

ان فويرباخ ينضم الى التراث العظيم للفلاسفة الماديين الذين اتخذوا نقطة بداية آرائهم من حالة الانسان الفعلية فى الطبيعة والمجتمع،فأدركوا بناء على ذلك أن الحلول المثالية باطلة . فالحقيقة الصلبة ، التى تدلنا على أن دوافع الانسان الطبيعية لا يتاح لها مخرج يشبعها ، تدل على أن الحرية والعقل أسطورة ، وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بالوقائع الاجتماعية. وقد ارتكب هيجل جريمة لا تغتفر فى حق الفرد ، اذ شيد عالما للعقل على أساس من انسانية مستعبدة . ويجهر فويرباخ بقوله انه على الرغم من كل تقدم تاريخى ، فان الانسان لا يزال محتاجا ، والحقيقة التى تصادفها

---

(١٢) «آراء تمهيدية فى اصلاح الفلسفة» ص ٢٦٣ .

(١٣) الموضع نفسه .

(١٤) المرجع نفسه ، ص ٢٦٧ .

الفلسفة فى كل مكان هى « العذاب » • هذا العذاب ، لا المعرفة ، هو الذى يحتل المكانة الأولى فى علاقة الانسان بالعالم الموضوعى • « ان الفكر يسبقه العذاب • » (١٥) وليس لنا أن ننتظر أى تحقق للعقل ما لم ينمح العذاب •

ولقد ذكرنا من قبل أن « العذاب الشامل » الذى رآه ماركس فى وجود البروليتاريا يسلب فى نظره حقيقة العقل • ففى رأى ماركس أن « مبدأ العذاب » متغلغل فى الشكل التاريخى للمجتمع ، ويقتضى جهدا اجتماعيا للقضاء عليه • وعلى عكس ذلك نجد فويرباخ يتخذ من الطبيعة أساسا ووسيطا لتحرير الانسانية • فالطبيعة تسلب الفلسفة أو تنفيها وتحققها • وعذاب الانسان علاقة « طبيعية » بين الذات الحية وبيئتها الموضوعية ، لأن الذات تقف فى مقابل الموضوع الذى يطغى عليها • ان الطبيعة تشكل الأنا وتتحكم فيه من الخارج ، وتجعله « سلبيا » أساسا • وليس فى وسع عملية التحرير أن تمحو هذه السلبية ، ولكن تستطيع أن تحولها من مصدر للحرمان والألم الى مصدر للوفرة والمتعة •

ولقد كانت فكرة الأنا عند فويرباخ مضادة للفكرة التقليدية عنه ، كما سادت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت • فالأنا عند فويرباخ متلق أساسا ، وليس تلقائيا ، وهو متحدد ، وليس مستقلا بذاته ، وهو ذات سلبية تتلقى الادراك الحسى ، وليس ذاتا ايجابية تقوم بالتفكير • « ان التفكير الموضوعى الحق ، والفلسفة الموضوعية الحقة ، لا ينشآن الا من سلب الفكر ، ومن كونه متحددا بواسطة الموضوع ، ومن الانفعال الطاغى ، الذى هو مصدر كل لذة وحاجة • » (١٦) وهكذا فان نزعة فويرباخ الطبيعية تذهب الى أن الادراك الحسى ، والحساسية ، والاحساس هم الأداة الصحيحة للفلسفة • « والموضوع ، فى معناه الحقيقى ، لايعطى الا بواسطة الحواس • » (١٧) وليس ثمة شىء مؤكد على نحو مباشر لا يدع مجالا للشك ماعدا موضوع الحواس ، والادراك الحسى ، والاحساس • »(١٨)

---

(١٥) ص ٢٥٣ •
(١٦) ص ٢٥٨ •
(١٧) المبادىء الاساسية لفلسفة المستقبل ، القسم ٣٢ •
(١٨) المرجع نفسه ، القسم ٣٧ •

هذه هى النقطة التى يبدأ بها نقد ماركس لفويرباخ . وفى هذه النقطة يقف ماركس فى صف هيجل ضد فويرباخ . فهيجل قد أنكر أن يكون اليقين الحسى هو المعيار النهائى للحقيقة ، على أساس أن الحقيقة أولا كلية ، لا تكتسب فى تجربة تأتينا بالجزئيات ، كما أن الحقيقة ، ثانيا ، تتحقق فى عملية تاريخية تسير قدما بفضل السلوك العملى الجماعى للناس . وهذه العملية الأخيرة هى الأساس ، بينما اليقين الحسى والطبيعة معا يجتذبان في حركتها ، بحيث يتغير مضمونهما خلالها (١٩) .

ولقد كانت فكرة هيجل هى أن العمل يدخل اليقين الحسى والطبيعة فى اطار العملية التاريخية . أما فويرباخ ، فنظرا الى أنه تصور الوجود البشرى من خلال الحس ، فانه تجاهل هذه الوظيفة المادية للعمل تجاهلا تاما . « ان فويرباخ ، الذى لم يكن يرضيه الفكر المجرد ، يهيب بالادراك الحسى ، ولكنه لا يفهم طبيعتنا الحسية على أنها نشاط عملى ، وحسى بالمعنى الانسانى . » (٢٠)

ان العمل يحول الظروف الطبيعية الانســـــان الى ظـروف اجتماعية . وعلى ذلك فان فويرباخ ، حين اغفل عملية العمل فى فلسفته فى الحرية ، قد أغفل العامل الحاسم الذى يمكن أن تصـــبح الطبيعة بواسطته وسيطا لتحقيق الحرية . وهو ، فى تفسيره للنمو الحر للانسان بأنه نمو « طبيعى » ، قد تجاهل الشروط التاريخية للتحرر ، وجعل من الحرية حادثا داخلا في اطار النظام القائم . وهكذا فان « مادية الادراك الحسى» عنده لا تدرك الا «أفرادا منعزلين فى المجتمع البورجوازى.»(٢١)

أما ماركس فقد ركز نظريته على عملية العمل (Labour process) وبذلك احتفظ بمبدأ الجدل الهيجلى ــ أعنى المبدأ القائل ان بناء المضمون

---

(١٩) يناقش فويرباخ نقد هيجل لليقين الحسي فى «نقد الفلسفة الهيجلية» ، المرجع المذكور من قبل ، ص ٢١١ ــ ١٥ . وهو يعزل وجهة نظر اليقين الحسى من الطرق الاشمل فى الفهم ، التى يرتبط بها اليقين الحسى نفسيا وتاريخيا . وهو يدافع عن سلطة الموقف الطبيعى فى مقابل حقيقة لاتظهر الا حين يكون هناك تحرر من هذه السلطة .

(٢٠) ماركس : قضايا عن فويرباخ Theses on Feuerbach ، القضية الخامسة نظر : الايديولوجية الالمانية The German Ideology ، نشره ر. باسكال R. Pascal International Publishers ، نيويورك ، ١٩٣٩ ، ص ١٩٨ ، وسيدنى هوك : من هيجل الى ماركس Sidney Hook : From Hegel to Marx نيويورك ١٩٣٦ ، ص٢٩٣

(٢١) ماركس : «قضايا فويرباخ» ، القضية التاسعة . وانظر : الايديولوجية الالمانية ، المرجع المذكور ، ص ١٩٩ ، وسيدنى هوك ، المرجع المذكور ، ص ٢٩٩ .

(الواقع) يتحكم فى بناء النظرية ـ ووصل به الى نقطة الاكتمال . فهو قد جعل من أسس المجتمع المدنى أسسا لنظرية المجتمع المدنى . هذا المجتمع يسير على مبدأ العمل الشامل ، بحيث تكون عملية العمل حاسمة بالنسبة الى المموع الكلى للوجود الانسانى . فالعمل يتحكم فى قيمة الأشياء جميعا . ولما كان التبادل الشامل المستمر لنواتج العمل هو الذى يبقى على المجتمع ، فان المجموع الكلى للعلاقات الانسانية تحكمه القوانين الداخلية للاقتصاد . ويتوقف نمو الفرد ونطاق حريته على مدىاشباع عمله لحاجة اجتماعية . ان الناس جميعا أحرار ، ولكن آليات عملية العمل تحكم حريتهم جميعا . ومن هنا فان دراسة عملية العمل لها ، فى نهاية المطاف ، ضرورة مطلقة من اجل كشف شروط تحقيق العقل والحرية بالمعنى الصحيح . وهكذا فان التحليل النقدى لهذه العملية يكون الموضوع النهائى للفلسفة .

٤ ماركس : العمل المغترب

تبحث كتابات ماركس فيما بين عامى ١٨٤٤ و ١٨٤٦ فى شكل العمل فى المجتمع الحديث من حيث انه يشكل « الاغتراب » الكلى للانسان . ويؤدى استخدام ماركس لهذه المقولة الى الربط بين تحليله الاقتصادى وبين مقولة أساسية فى الفلسفة الهيجلية . . وقد أعلن ماركس أن تقسيم العمل الاجتماعى لا يتم على أساس عمل أى حساب لمواهب الأفراد ومصلحة الكل ، بل يحدث وفقا لقوانين الانتاج الرأسمالى للسلع فحسب . وبمقتضى هذه القوانين يبدو أن ناتج العمل ، وهو السلعة ، يتحكم فى طبيعة النشاط الانسانى وغايته . وبعبارة أخرى فان المواد التى ينبغى أن تخدم الحياة تصبح مسيطرة على مضمونها وهدفها ، ويصبح وعى الانسان ضحية لعلاقات الانتاج المادى تماما .

وهكذا فان القضية المادية التى تتخذ نقطة بداية فى نظرية ماركس تقرر أولا **واقعة تاريخية** ، فتكشف الطابع المادى للنظام الاجتماعى السائد ، الذى يقوم فيه اقتصاد غير موجه بالتشريع لكل العلاقات

الانسانية . وفى الوقت ذاته فان قضية ماركس نقدية أيضا ، اذ تعنى أن العلاقة السائدة بين الوعى والوجود الاجتماعى هى علاقة زائفة ينبغى تجاوزها وتركها جانبا قبل أن تظهر العلاقة الحقيقية الى النور . وهكذا فان حقيقة الموقف المادى تتحقق فى سلب هذا الموقف ونفيه .

ولقد أكد ماركس مرارا أن نقطة بدايته المادية قد فرضت عليه نتيجة للطابع المادى للمجتمع الذى يحلله . وهو يذكر أنه يبدأ «بواقعة» ، هى واقعة اقتصادية يعترف بها الاقتصاد السياسى الكلاسيكى ذاته . (٢٢) فالمجتمع الحديث اذ يسير فى طريقه « يصبح العامل فيه أفقر كلما أنتج ثروة أعظم ، وكلما ازداد انتاجه فى قوته ومداه . والعامل يصبح سلعة أرخص كلما زاد ما ينتجه من السلع . وهكذا فان الحط من قدر العالم الانسانى يسير جنبا الى جنب مع استغلال العالم الموضوعى .»(٢٣) ويعترف الاقتصاد السياسى التقليدى ، (وهنا يقتبس ماركس آراء آدم سمث و « سى » J.B. Sey) بأن الثروة الاجتماعية الضخمة ذاتها لا تعنى بالنسبة الى العامل الا « فقرا مقيما . » (٢٤) فهؤلاء الاقتصاديون قد بينوا أن الفقر ليس على الاطلاق نتيجة ظروف خارجية معاكس ، بل نتيجة لنوع العمل السائد ذاته . « ان تحطيم العامل وافقاره فى الوضع القائم للمجتمع ، نتاج لعمله ذاته ، وللثروة التى أنتجها هو ذاته . وهكذا فان البؤس ينبثق من طبيعة طريقة العمل السائدة » ، وتتغلغل جذوره فى ماهية المجتمع الحديث ذاتها (٢٥) .

فما هى دلالة طريقة العمل هذه فيما يتعلق بتطور الانسان ونموه؟ بهذا السؤال تخرج النظرية الماركسية من «مجال الاقتصاد السياسى» . (٢٦) فمن الممكن أن يعالج مجموع العلاقات والقوانين والنظم الاقتصادية ، لا على أنه مجرد تجمع موضوعى منعزل للوقائع ، بل على أنه يؤلف شكلا تاريخيا يواصل الناس حياتهم فى ظاله . وحين تتحرر المقولات الاقتصادية من قيود العلم المتخصص ، يتضح أنها عوامل تحدد الوجود الانسانى ، حتى

---

(٢٢) «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية Oekonomisch-Philosophische Manuskripte. (١٨٤٤) فى «المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز» ، نشرها معهد ماركس وانجلز ، المجلد الثالث ، برلين ١٩٣٢ ، ص ٨٠ — ٨١ ، ٨٩ — ٩٠ .

(٢٣) المرجع نفسه ، ص ٨٢ .

(٢٤) ص ٤٣ .

(٢٥) ص ٤٥ .

(٢٦) ص ٤٥ .

وان كانت تدل على وقائع اقتصادية موضوعية (كما هى الحال فى السلعة ، والقيمة ، وايجار الأرض) . (٢٧) وبدلا من أن ننظر الى العمل على أنه مجرد نشاط اقتصادى ، نجد أنه هو « النشاط الوجودى » للانسان ، وهو « نشاطه الحر ، الواعي » — وهو ليس وسيلة لحفظ حياته ، بل لتنمية « طبيعته الكلية » . (٢٨) فالمقولات الجديدة تقوم بتقدير للواقع الاقتصادى وقد وضعت نصب عينيها ما صنعه هذا الواقع بالانسان وبملكاته وقواه وحاجاته . ويلخص ماركس هذه الملكات الانسانية عندما يتحدث عن « الماهية الكلية » للانسان ؛ وهو يدرس الاقتصاد وقد وضع فى ذهنه على وجه التخصيص السؤال الآتى : هل حقق ذلك الاقتصاد الماهية الكلية للانسان ؟

هذه المصطلحات التى يستخدمها ماركس تذكرنا بفويرباخ وهيجل . فطبيعة الانسان ذاتها تكمن فى كليته وشموله . وملكاته الذهنية والمادية لا يمكن أن تتحقق الا اذا كان الناس جميعا يعيشون حياة انسانية ، فى ظل الثراء الزاخر لمواردهم الانسانية . ولا يمكن أن يكون الانسان حرا الا اذ كان الناس جميعا أحرارا ، يوجدون بوصفهم «كائنات كلية» . وعندما يتحقق هذا الشرط ، ستكون امكانات الجنس، أعنى جنس الانسان ، هى التى تشكل الحياة ، بحيث تكون هذه هى امكانات كل الأفراد المنتمين الى هذا الجنس . ويؤدى تأكيد صفة الكلية هذه الى اشراك الطبيعة بدورها فى النمو الذاتى للانسانية . فالانسان يكون حرا اذا كانت « الطبيعة هى عمله وحقيقته » ، بحيث « يتعرف على نفسه فى عالم صنعه هو . »(٢٩)

كل هذا يشبه على نحو ملحوظ فكرة العقل عند هيجل . بل ان ماركس يذهب الى حد وصف التحقق الذاتى للانسان من خلال الوحدة بين الفكر والوجود . (٣٠) ولكن المشكلة بأسرها لا تعود مشكلة فلسفية ، اذ أن التحقق الذاتى للانسان يقتضى الآن الغاء طريقة العمل السائدة ، وهى نتيجة لا تستطيع الفلسفة أن تحققها . ان النقد يبدأ فعلا فى اطار

---

(٢٧) مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى A Contribution to the Critique of Political Economy. ترجمة N.I. Stone الناشر Charles Kerr and Co. شيكاجو ١٩٠٤ ، ص ٣٠٢ .

(٢٨) «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية» ، ص ٨٧ — ٨ .

(٢٩) ص ٨٩ .

(٣٠) ص ١١٧ .

فلسفى ، لأن استرقاق العمل وتحريره هما معا شرطان يتجاوزان نطاق الاقتصاد السياسى التقليدى ، ويؤثران فى نفس أسس الوجود الانسانى (وهى الأسس التى تؤلف المجال الصحيح للفلسفة) ، ولكن مـــاركس يتخلى عن المصطلح الفلسفى بمجرد أن يضع نظريته الخاصة . فالطابع النقدى ، المتعالى ، للمقولات الاقتصادية ، الذى كانت تعبر عنه من قبل تصورات فلسفية ، يبرهن عليه فيما بعد ، فى كتاب « رأس المال » ، بواسطة المقولات الاقتصادية ذاتها .

ويشرح ماركس اغتراب العمل كما يتمثل أولا فى علاقة العامل بنتاج عمله ، وثانيا فى علاقة العامل بنشاطه الخاص . فالعـــامل فى المجتمع الرأسمالى ينتج سلعا . ويقتضى الانتاج الواسع النطاق للسلع رأسمالا ، أى أكداسا ضخمة من الثروة تستخدم خصيصا فى توسيع نطاق انتاج السلع . وتنتج السلع بواسطة أصحاب أعمال مســـتقلين لأغراض البيع بربح . ويشتغل العامل من أجل الرأســمالى ، ويسـلم اليه ، عن طريق عقد الأجر ، نتاج عمله . ويشكل رأس المال قدرة على التصرف فى منتجات العمل . وكلما ازداد ما ينتجه العامل ، ازدادت قوة رأس المال ، وتضاءلت قدرة العامل ذاته على تملك منتجاته . وهكذا يصبح العمل ضحية قوة خلقها هو ذاته .

ويلخص ماركس هذه العملية على النحو الآتى : « ان الموضوع الذى ينتجه العمل ، أى نتاجه ، يقابل بوصفه **كيانا غريبا** ، وقوة أصــبحت مستقلة عن **منتجها** . وتحقق العمل هو تموضع هــذه القوة (اصطباغها بالصبغة الموضوعية) . وفى ظل الأوضاع الاقتصادية القائمة ، يظهر تحقق العمل هذا على أنه عكس التحقق ، وسلب للعامل . ويظهر التموضع على هيئة فقدان للموضوع واســتعباد بواســـطته ، كما يظهر التملك والاســتحواذ (appropriation) على أنه اغتراب ونزع ملكيـــــــة (expropriation) . »(٣١) فخضوع العمل لقوانين الانتاج الرأسمالى للسلع يؤدى حتما الى افقاره . ذلك لأنه « كلما ازداد العامل كدحا ، ازدادت قوة عالم الموضوع الغريب الذى ينتجه على الوقوف فى وجهه ، وازداد هو نفسه فقرا ... » (٣٢) ويوضح ماركس أن تأثير هذه الآلية

---

(٣١) ص ٨٣ .

(٣٢) الموضع نفسه .

يظهر في حركة الأجور • فقوانين انتاج السلع تؤدى ، دون مساعدة أى عامل خارجى ، الى حفظ الأجور فى مستوى الفقر الثابت (٣٣) •

(ونتيجة لذلك) يظهر تحقق العمل على أنه سلب الى حد أن العامل يسلب حتى مستوى الفقر المدقع • ويبدو التموضع على أنه فقدان للموضوعات الى حد يحرم معه العامل من أكثر موضوعات حياته وعمله ضرورة • وفضلا عن ذلك فان العمل ذاته يصبح موضوعا لا يمكن أن يسيطر عليه الا بأعظم الجهود ، وعلى نحو غير منتظم أو مستمر على الاطلاق • ويبدو الاستحواذ على الموضوع اغترابا الى حد أنه كلما ازداد ما ينتجه العامل قل ما يملك ، وازداد خضوعا لسيطرة نتاجه ، وهو رأس المال (٣٤) •

ان العامل المغترب عن نتاج عمله هو فى الوقت ذاته مغترب عن ذاته • ولا يعود عمله ذاته منتميا اليه ، ويدل تملك غيره له على حدوث نزع للملكية يمس ماهية الانسان ذاتها • ان العمل فى شكله الصحيح وسيط يستخدمه الانسان فى تحقيق ذاته على النحو الصحيح ، وفى سبيل تنمية امكاناته كاملة • ومن الواجب أن يكون الهدف من الاستخدام الواعى لقوى الطبيعة هو ارضاؤه وامتاعه • أما فى صورته الراهنة فانه يشل كل الملكات الانسانية ويحول دون اشباعها • فالعامل « لا يؤكد ماهيته بل يناقضها •» وبدلا من أن ينمى طاقاته الجسيمة والذهنية الحرة ، يكبت جسمه ويدمر ذهنه • ومن هنا فانه لا يشعر أنه مع ذاته الا عندما يتحرر من العمل ، بينما يشعر بأنه منفصل عن ذاته وهو يعمل • انه يشعر بكيانه حين لا يعمل ، ولا يشعر به حين يعمل • ومن هنا فانه لا يقوم بعمله طوعا ، بل كرها • انه عمل بالسخرة • ومن ثم فانه ليس اشباعا لحاجة ، بل هو مجرد **وسيلة** لاشباع رغبات خارجة عنه (٣٥) •

وعلى ذلك فان « الانسان (العامل) لا يشعر بأنه يسلك بحرية الا حين يؤدى وظائفه الحيوانية ، كالأكل والشرب والتناسل ...أما فى وظائفه الانسانية فانه ليس الا حيوانا • فالحيوانى يصبح هو الانسانى ،

---

(٣٣) ص ٣٩ — ٤٤ •
(٣٤) ص ٨٣ •
(٣٥) ص ٨٥ — ٦ •

والانساني يصبح هو الحيواني . » (٣٦) وهذا يصدق عن العامل (المنتج المنتزعة ملكيته) ، كما يصدق على من يشترى عمله .فعملية الاغتراب تؤثر على كل مستويات المجتمع ، بل انها تشوه الوظائف « الطبيعية » للانسان . فالحواس التى هى المصادر الاولى للحرية والسعادة فى رأى فويرباخ ، ترد الى « حاسة تملك » واحدة . (٣٧) والحواس لا تنظر الى موضوعها الا من زاوية امكان أو عدم إمكان تملكه . بل ان اللذة والمتعة ذاتهما تتحولان من شروط ينمى الناس فى ظلها « طبيعتهم الكلية » بحرية ، الى أحوال للمتلك والاقتناء « الأنانى » (٣٨) .

وهكذا كان تحليل ماركس للعمل فى ظل الرأسمالية متعمقاً الى حد بعيد ، يتجاوز نطاق التركيب المميز للعلاقات الاقتصادية ، ويصل الى مضمونها الانسانى الفعلى . فهو ينظر الى العلاقات التى تقوم بين رأس المال والعمل ، وبين رأس المال والسلعة ، وبين العمل والسلعة ، وكذلك العلاقات بين السلع ، ينظر الى هذه العلاقات على أنها علاقات انسانية ، أى علاقات فى حياة الانسان الاجتماعية . بل ان نظام الملكية الخاصة ذاته يبدو على أنه « نتاج أسلوب العمل المغترب وحصيلته ونتيجته الضرورية » ، ويستمد من آليات الطريقة الاجتماعية فى الانتاج . (٣٩) فاغتراب العمل يؤدى الى تقسيم العمل المميز لكل أشكال العمل الطبقى . « ان لكل انسان مجالا خاصا ، مميزا ، للنشاط، يفرض عليه ، ولا يستطيع أن يتهرب منه . » (٤٠) — وهو تقسيم لايمكن التخلص منه عندما تعلن حرية الفرد المجردة فى المجتمع البورجوازى . فالعمل ، منفصلا عن موضوعه ، هو فى نهاية المطاف « اغتراب للانسان عن الانسان » ، يعزل فيه الأفراد بعضهم عن بعض ، ويوضع بعضهم ضد بعض . ويكمن أساس ارتباطهم فى السلع التى يتبادلونها ، لا فى أشخاصهم . فاغتراب الانسان عن ذاته هو فى الوقت ذاته اغتراب عن أقرانه من الناس . (٤١)

---

(٣٦) ص ٨٦ .
(٣٧) ص ١١٨ .
(٣٨) ص ١١٩ .
(٣٩) ص ٩٠ — ٩١ . وانظر أيضا «الايديولوجية الالمانية» ، ص ٤٤ .
(٤٠) الايديولوجية الالمانية ، ص ٢٢ .
(٤١) «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية» ، ص ٨٩ .

ان كتابات ماركس المبكرة هي أول تعبير صريح عن عملية التشيؤ Verdinglichung التي يحيل فيها المجتمع الرأسمالي كل العلاقات الشخصية بين الناس الى علاقات موضوعية بين أشياء . ويعرض ماركس هذه العملية في كتابه (رأس المال) تحت عنوان : فتيشية السلع Fetishism of Commodities . فالنظام الرأسمالي يربط الناس سويا من خلال السلع التي يتبادلونها . وقيمة السلع التي ينتجها الأفراد هي التي تحدد مركزهم الاجتماعي ، ومستوى معيشتهم . واشباع حاجاتهم ، وحريتهم ، وقوتهم . أما قدرات الفرد وحاجاته فلا شأن لها في التقدير . بل ان أكثر صفات الانسان انسانية تصبح مرتبطة بالمال ، وهو البديل العام عن السلع . ولا يشارك الأفراد في العملية الاجتماعية الا بوصفهم ملاكا للسلع فحسب ، كما أن العلاقات المتبادلة بينهم لا تعدو أن تكون هي العلاقات بين سلعهم . (٤٢) فالانتاج الرأسمالي للسلع يؤدي الى نتيجة مذهلة ، هي أنه يحول العلاقات الاجتماعية بين الأفراد الى « صفات ... للأشياء (السلع) ذاتها ، بل انه يحول علاقات الانتاج المتبادلة ذاتها ، على نحو أصرح ، الى شيء (المال) . » (٤٣) وتنشأ هذه النتيجة المذهلة من الشكل الخاص للعمل في انتاج السلع ، بما ينطوي عليه من انفصال للأفراد الذين يعمل كل منهم مستقلا عن الآخر ، والذين لا يشبعون حاجاتهم الا من خلال حاجات السوق :

« ان أصل فتيشية السلع يرجع ... الى الطابع الاجتماعي الخاص للعمل الذي ينتج هذه السلع .

« ويمكن القول بوجه عام ان الأشياء ذات المنفعة لا تصبح سلعا الا لأنها عمل أفراد أو جماعات من الافراد يقومون بعملهم كل مستقلا عن الآخر . ويؤلف مجموع عمل كل هؤلاء الأفراد الحصيلة الكاملة للعمل الاجتماعي . ولما كان المنتجون لا يتصلون بعضهم ببعض الا حين يتبادلون منتجاتهم ، فان الطابع الاجتماعي الخاص لعمل كل منتج لا يظهر الا في عملية التبادل . وبعبارة أخرى فعمل الأفراد

---

(٤٢) «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» ، ص ٤١ .

(٤٣) رأس المال . المجلد الثالث ، ترجمة E. Untermann الناشر : Charles H. Kerr and Co. شيكاغو ١٩٠٩ ، ص ٩٦٢ ، وقارن ص ٩٦٦ .

لا يؤكد ذاته بوصفه جزءا من عمل المجتمع الا عن طريق العلاقات التي تقيمها عملية التبـــادل على نحو مباشر بين المنتجات ، وعلى نحو غير مباشر ، بين المنتجين من خلال منتجاتهم • وهكذا فان العلاقات التى تربط عمل فرد بعمل الباقين تبدو لهؤلاء المنتجين ، لا على انها علاقات اجتماعيـة مباشرة بين أفراد عاملين ، بل على ما هي عليه فى حقيقتها ، أعنى علاقات مادية بين أشخاص ، وعلاقات اجتماعية بين أشياء • » (٤٤) فما الذى يؤدى اليه هذا « التشيؤ » ؟ انه يظهر العلاقات الاجتماعية الفعلية بين الناس كأنها مجموع من العلاقات الموضوعية ، وبذلك يخفى أصلها ، والآليات التى تعمل على حفظها ، وامكان تغييرها • وهو قبل ذلك كله يخفى لبها ومضمونها الانسانى • فلو كانت الأجور ــ كما قد يفهم من عملية التشيؤ ــ تعبر عن قيمة العمــل ، لكان الاستغلال على أحسن الفروض حكما ذاتيا وشخصيا • ولو لم يكن رأس المال الا مقدارا من الثروة يستخدم فى انتاج السلع ، لبدا رأس المال على انه الحصيلة التراكمية للمهارة والمثابرة الانتاجية • ولو كان خلق الأرباح هو السمة المميزة لرأس المال المستثمر ، لظهرت هذه الأرباح فى صورة مكافأة على مجهود صاحب العمل • وعندئذ لا يكون هناك ظلم ولا اضطهاد فى العلاقة بين رأس المال والعمل ، بل تكون تلك علاقة موضوعية مادية خالصة ، وتكون النظرية الاقتصادية علما متخصصا شأنه شأن أى علم آخر • وعندئذ تكون قوانين العرض والطلب ، وتحديد القيمة والأسعار ، والدورات الاقتصادية ، وما اليها ، خاضعة للدراسة بوصفها قوانين ووقائع موضوعية ، بغض النظر عن تأثيرها فى حياة الانسان • وتكون العملية الاقتصادية للمجتمع عملية طبيعية ، كما أن الانســـان ، بكل حاجاته ورغبـــاته ، يقـــوم فيها بدور الكم الرياضى الموضوعى ، لا بدور الذات الواعية •

على أن النظرية الماركسية ترفض هذا العلم الاقتصادى ، وتضـع محله التفسير القائل ان العلاقات الاقتصادية علاقات وجودية بين الناس • وهى لا تفعل ذلك بدافع أية عاطفة انسانية ، بل بفضل المضمون الفعلى للاقتصاد ذاته • فالعلاقات الاقتصادية لا تبدو موضوعية الا بسبب الطابع الذى يتخذه انتاج السلع • وما ان ينفذ المرء الى ما وراء هذه الطريقة فى الانتاج ، ويحلل أصلها ، حتى يســتطيع أن يدرك أن موضوعيتها الطبيعية مجرد وهم ، بينما هى فى الواقع شـــكل تاريخى

---

(٤٤) رأس المال ، ترجمة B. Aveling and S. Moore. المجلد الاول ، شـيكاغو ١٩٠٦ ، ص ٨٣ ــ ٤ •

محدد للحياة أعطاه الانسان لنفسه . وفضلا عن ذلك ، فبمجرد أن ينكشف هذا المضمون ، تتحول النظرية الاقتصادية الى نظرية نقدية • « ان المرء حين يتحدث عن الملكية الخاصة ، يظن أنه يبحث في شيء خارج عن الانسان • أما حين يتحدث عن العمل ، فانه يجد لزاما عليه أن يتعامل مع الانسان ذاته مباشرة • فالصياغة الجديدة للمسألة تنطوى بالفعل على حلها • » (٤٥) ان الأوضاع الاقتصادية ، بمجرد أن يتكشف طابعها الغامض ، تظهر على أنها السلب الكامل للانسانية • (٤٦) فطريقة العمل تشوه كل الملكات الانسانية ، ويؤدى تراكم الثروة الى تضاعف الفقر ، كما يؤدى التقدم التكنولوجى الى « سيطرة المادة الجامدة على العالم الانسانى. »(٤٧) فالوقائع الموضوعية تبعث فيها الحياة وتقوم بادانة المجتمع • والحقائق الاقتصادية تكشف عن سلبيتها الكامنة •

وهنا نصل الى الأصول التى نبع منها الجدل الماركسى • فالجدل عند ماركس ، كما هو عند هيجل ، يتنبه الى الحقيقة القائلة ان السلب الكامن فى الواقع هو « المبدأ الخلاق المحرك » • والجدل هو « جدل السلبية . »(٤٨) ذلك لأن كل واقعة أكثر من مجرد واقعة ، انها سلب وتقييد لامكانات فعلية • فالعمل بالأجر واقعة ، ولكنه فى الوقت ذاته قيد على العمل الحر الذى يمكنه أن يرضى حاجات الانسان • والملكية الخاصة واقعة ، ولكنها فى الوقت ذاته سلب لامتلاك الانسان جماعيا للطبيعة .

---

(٤٥) «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية» ، ص ٩٣ .

(٤٦) ان اتصاف اى شكل خاص من أشكال الحياة الاجتماعية بأنه «سلبى» لايحول دون اتصافه بصفات تقدمية • وقد أكد ماركس مرارا أن الشكل الرأسمالى للعمل كان له طابع تقدمى مميز ، بمعنى أنه أتاح للانسان أن يستغل جميع أنواع الموارد المادية استغلالا رشيدا ، وأدى باستمرار الى زيادة انتاجية العمل ، وحرر عددا كبيرا من الملكات الانسانية التى لم تكن معروفة من قبل . غير أن التقدم فى المجتمع الطبقى لايعنى زيادة السعادة والحرية . فما لم يلغ الشكل المقترب للعمل ، فان كل تقدم سيظل تكنيكيا بدرجات متفاوتة ، بحيث يدل على ازدياد اصطباغ أساليب الانتاج بصبغة الترشيد ، وعلى مزيد من الترشيد فى السيطرة على الانسان والطبيعة . وحين يتصف التقدم بكل هذه الصفات، فانه لايؤدى الا الى زيادة الطابع السلبى للنظام الاجتماعى تفاقما ، مما يشوه قوى التقدم التكنيكى ويقيدها . وهنا أيضا كانت فلسفة هيجل على حق : اذ ان تقدم العقل ليس تقدما فى السعادة .

(٤٧) المرجع نفسه ، ص ٧٧ .

(٤٨) ص ١٥٦ .

ان العمل الاجتماعي للانسان ينطوي على السلبية ، كما ينطوي على قهرها . فسلبية المجتمع الرأسمالى تنحصر فى اغتراب العمل فيه ؛ وسلب هذه السلبية ، أو نفي هذا النفى ، سيأتي مع الغاء العمل المغترب . ولقد كان أعم شكل تخذه هذا الاغتراب هو الملكية الخاصة ؛ وسوف يتم اصلاح هذا الوضع بالغاء الملكية الخاصة . ومما له أهمية قصوى أن نتنبه الى أن ماركس ينظر الى الغاء الملكية الخاصة على أساس أنه لا يعدو أن يكون وسيلة لالغاء العمل المغترب ، لا من حيث هو غاية فى ذاته . أما تأميم وسائل الانتاج فهو ذاته مجرد واقعة اقتصادية ، شأنه شأن أى نظام اقتصادى آخر . وأما أحقيته بأن يكون بداية لنظام اجتماعى جديد ، فهذا أمر يتوقف على ما يفعله الانسان بوسائل الانتاج المؤممة . فاذا لم تستخدم هذه الوسائل فى سبيل انهاض الفرد الحر وارضائه ، فلن تكون عندئذ سوى شكل جديد من أشكال اخضاع الأفراد لنوع من الشمول المتحجر . فلا يمكن أن يؤدى الغاء الملكية الخاصة الى بداية نظام اجتماعى جديد فى أساسه الا اذا أصبح الأفراد الأحرار ، لا « المجتمع » ، هم المسيطرون على وسائل الانتاج المؤممة . وقد حذر ماركس صراحة من أخطار مثل هذا « التشييؤ » الجديد للمجتمع : « على المرء قبل كل شيء أن يتجنب اقامة « المجتمع » مرة أخرى بوصفه تجريدا مضادا للفرد . فالفرد هو ذاته الكيان الاجتماعى . ومن ثم فان التعبير عن حياته ... هو تعبير عن حياة المجتمع وتحقيق لها . » (٤٩)

ان التاريخ الحقيقي للبشرية سيكون تاريخ أفراد أحرار بالمعنى الصحيح ، بحيث أن مصلحة الكل سوف تكون ملتحمة مع الوجود الفردى لكل منهم . وعلى حين أن مصلحة الكل كانت ، فى جميع الأشكال السابقة للمجتمع ، تكمن فى نظم اجتماعية وسياسية منفصلة ، تمثل حق المجتمع فى مقابل حق الفرد ، فان الغاء الملكية الخاصة سوف يمحو هذا كله نهائيا ، اذ أنه سوف يعنى « عودة الانسان من الأسرة ، والعقيدة ، والدولة ، الخ ، الى وجوده **الانسانى** ، أى **الاجتماعى** . » (٥٠)

واذن فالأفراد الأحرار ، لا ظهور نظام جديد للانتاج ، هم الذين يعبرون عن امتزاج المصلحة الخاصة والعامة . والفرد هو الهدف .

---

(٤٩) ص ١١٧ .

(٥٠) ص ١١٥ .

والواقع أن هذا الاتجاه « الفردى » أساسى بوصفه هدفا للنظـــرية الماركسية . وقد أوضحنا دور الكلى فى النظريات التقليدية ، التى تؤكد أن تحقق الانسان ، أو ما سميناه بتجسد « الحقيقة » ، لا يمكن تصوره الا من خلال التصور الكلى المجرد ، ما دام المجتمع يظل محتفظا بالشكل الذى كان سائدا فيه . ذلك لأن استفحال الصراع بين المصالح الفردية على جميع المستويات ، يجعل الأوضاع العينية للحياة الاجتماعية تهزأ من « الماهية الكلية » للانسان والطبيعة . ولما كان الواقع الاجتماعى القـــائم يناقض هذه الماهية ، وبالتالى يناقض « الحقيقة » ، فان هذه الأخيرة لم يكن لها من ملجأ سوى الذهن ، حيث كانت تتجســـم بوصفهـــا كليـــا مجردا .

ويفسر ماركس كيف نشأ هذا الوضع ، موضحا أصله الذى يرجع الى تقسيم العمل داخل المجتمع الطبقى ، ويرجع بوجه خاص الى ما يترتب على ذلك من انفصال بين القوى الذهنية والمادية للانتاج .

« ان قوى الانتاج ، وحالة المجتمع ، والوعى ، لا بد أن ينتهوا الى التناقض كل مع الآخر ، لأن تقسيم العمل ينطوى بالقوة ، بل بالفعل أيضا ، على القول بأن النشاط الذهنى والمادى ــ أى الاستمتاع والعمل، والانتاج والاستهلاك ــ يرجعان الى أفراد مختلفين .. وتقسيم العمل .. يتكشف أيضا فى الطبقة الحاكمة بوصفه تقسيم العمل الذهنى والمادى، بحيث يبدو فريق فى هذه الطبقة ، على أنه يؤلف مفكرى الطبقة ... على حين أن الآخرين يتخذون من هذه الأفكار والأوهام موقفا أقرب الى السلبية والاستجابة ، دون أن يكون لديهم الوقت الكافى لكى يصنعوا لأنفسهم أوهاما وأفكارا خاصة بهم ... ومن الأمور الواضحة بذاتها أن أشباحا مثل « الموجود الأعلى » و « المفهوم » ... هى مجرد تعبير مثالى ، روحى ، وهى على ما يبدو فكرة فرد منعزل ، وصـــورة أغلال وقيود تجريبية الى أبعد حد ، تتحرك خلالها طريقة الانتاج فى الحياة ، وشكل الاتصال المقترن بها . » (٥١) .

وكما أن اعادة تكوين الكل الاجتماعى ، ماديا ، كان نتيجة قوى عمياء تعجز قدرات الانسان الواعية عن توجيهها ، فكذلك ظهر الكلى ، ذهنيا ، على أنه واقع يتسم بالاستقلال والابداعية . واضطرت الجماعات التى تحكم المجتمع الى أن تخفى الطابع الخاص لمصالحها ، وذلك بأن

---

(٥١) الايديولوجية الالمانية ، ص ٢١ ، ٤٩ ــ ٤٠ .

تغلفها في اطار « المهابة التي يتسم بها الكلي الشامل • » « ان كل طبقة جديدة تضع نفسها محل طبقة تحكم قبلها ، مضطرة ، لا لشيء الا لكي تحقق هدفها ، الى أن تصور مصلحتها على أنها هي المصلحة المشتركة لكل أفراد المجتمع•• فهي تضفي على أفكارها طابع الشمول ، وتصورها على أنها الأفكار الوحيدة المعقولة ، التي تصدق على نحو شامل • » (٥٢) وهكذا فان نسبة الشمول الى أفكار أية طبقة حاكمة هو جزء من آليات الحكم الطبقي ، ولا بد أن يؤدي نقد المجتمع الطبقي الى القضاء على ادعاءاته الفلسفية أيضا •

والتصورات الكلية أو الشاملة التي تستخدم في هذه الحالة ، هي أولا تلك التي تجسد أشكالا مرغوبا فيها للوجود الانساني — أعني تصورات مثل العقل ، والحرية ، والعدالة ، والفضيلة ، وكذلك الدولة والمجتمع ، والديمقراطية • كل هذه التصورات تفترض أن ماهية الانسان الكلية متحققة اما في الأوضاع الاجتماعية السائدة ، واما فيما وراءها ، أي في عالم يعلو على التاريخ • كذلك يشير ماركس الى أن هذه التصورات يزداد نطاقها شمولا بازدياد تقدم المجتمع • فأفكار الشرف والولاء وغيرهما مما كان مميزا للعصور الوسطى ، وهي الأفكار التي كانت هي المسيطرة بين الطبقة الأرستقراطية ، كانت ذات نطاق أضيق بكثير ، وتطبق على أفراد أقل بكثير ، من الأفكار البورجوازية عن الحرية والمساواة والعدالة ، مما يدل على أن قاعدة هذه الطبقة أوسع بكثير • وهكذا فان تطور الأفكار المسيطرة يتمشى مع زيادة التكامل الاجتماعي والاقتصادي ويعكس هذا التكامل • « أن أعم التجريدات لا تنشأ عادة الا حين يكون هناك أعلى مستوى من التطور العيني ، وحيث تبدو احدى السمات ملكا للكثيرين معا ، ومشتركة بين الجميع • عندئذ لا يعود من الممكن التفكير فيها من خلال أي شكل جزئي محدد • » (٥٣) وكلما ازداد المجتمع تقدما ازدادت « سيطرة الأفكار المجردة ، اي الأفكار التي تتخذ شكل الشمول والكلية على نحو متزايد • » (٥٤)

---

(٥٢) ص ٤٠ — ٤١ •

(٥٣) «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» ص ٢٩٨ — ٩ •

(٥٤) الايديولوجية الالمانية ، ص ٤٠ •

غير أن هذه العملية تتحول الى عكسها بمجرد أن تلغى الطبقات وتتحقق مصلحة الكل في حياة كل فرد • فعندئذ « لا يعود من الضرورى تصوير مصلحة خاصة على أنها عامة ، أو « المصلحة العامة » على أنها هى المتحكمة • » (٥٥) ذلك لأن الفرد يصبح هو الصانع الفعلى للتاريخ ، بحيث يكون هو نفسه الكلى ، ويكشف عن « الماهية الكلية » للانسان •

وهكذا فان الشيوعية ، « بالغائها الايجابى للملكية الخاصة » ، هى بطبيعتها شكل جديد من أشكال النزعة الفردية ، وهى ليست مجرد نظام اقتصادى جديد مختلف ، بل هى نظام جديد فى الحياة • ان الشيوعية هى «التملك الحقيقى لماهية الانسان بواسطة الانسان ومن أجل الانسان ، ومن هنا فانها عودة الانسان الكاملة ••• الى ذاته بوصفه كائنا اجتماعيا ، أى انسانيا • » أنها هى « الحل الصحيح لصراع الانسان مع الطبيعة ومع الانسان ، وللنزاع بين الوجود والماهية ، وبين التشيؤ والاستقلال الذاتى ، والحرية والضرورة، والفرد والنوع • »(٥٦) ففى هذا الشكل الجديد للمجتمع ستحل كل المتناقضات التى كانت كامنة من وراء فلسفة هيجل والفلسفة التقليدية كلها • ذلك لأن هذه متناقضات تاريخيه ترجع جذورها الى صراعات المجتمع الطبقى • وما الأفكار الفلسفية الا تعبير عن أوضاع تاريخية مادية ، تنفض عن نفسها غلالتها الفلسفية بمجرد أن تصبح موضوعا لبحث النظرية النقدية ، وتدرك بواسطة العمل الاجتماعى الواعى •

لقد كانت فلسفة هيجل تدور حول شمول العقل أو كليته ؛ وكانت مذهبا عقليا يندمج كل جزء فيه (أى المجال الذاتى فضلا عن المجال الموضوعى) فى كل شامل • وقد بين ماركس أن المجتمع الرأسمالى قد وضع هذه الكلية أولا موضع التطبيق العملى • فقد طورت الرأسمالية قوى الانتاج من أجل المجموع الكلى لنظام اجتماعى متجانس • وأصبحت السيادة للتجارة الشاملة ، والمنافسة الشاملة ، والاعتماد المتبادل للعدل، فأدى ذلك الى تحويل الناس الى « أفراد مندمجين فى التاريخ العالمى ، يتسمون بشمول تجريبى • » (٥٧)

---

(٥٥) المرجع نفسه ، ص ٤١ .
(٥٦) المخطوطات الاقتصادية الفلسفية ، ص ١١٤ .
(٥٧) الايديولوجية الالمانية ، ص ٢٥ .

غير أن هذا الشمول ، كما أوضحنا من قبل ، شمول سلبي ، لأن القوى الانتاجية تستخدم ، مثلما تستخدم الأشياء التي ينتجها بها الانسان ، على نحو يجعلها تبدو نواتج لقوة غريبة لا يمكن السيطرة عليها • وانه لمن « الحقائق التجريبية أن الأفراد المنفصلين قد أصبحوا ، بعد اتساع نطاق نشاطهم الى الحد الذى أصبح معه تاريخيا عالميا ، خاضعين على نحو متزايد لاستعباد قوة غريبة عنهم ••• قوة تتزايد ضخامتها ، ويتضح آخر الأمر أنها هى **السوق العالمية** • » (٥٨) فتوزيع العرض supply فى ظل انتاج السلع الدولى هو عملية شاملة فوضوية عمياء ، لا تشبع فيه مطالب الفرد الا اذا استطاع أن يفى بشروط التبادل • ويسمى ماركس هذه العلاقة الفوضوية بين العرض والطلب شكلا « طبيعيا » للتكامل الاجتماعى ، ويعنى بذلك أنها تبدو كما لو كانت لها قوة القانون الطبيعى ، بدلا من أن تمارس ـ كما ينبغى ـ فى ظل اشراف يشترك فيه الناس جميعا •

⑤ الغاء العمل

يقتضى تحقيق الحرية والعقل أن يقلب هذا الوضع رأسا على عقب . « ان الاعتماد الشامل ، هذا الشكل الطبيعى للتعاون التاريخى العالمى بين الأفراد ، سيتحول بفضل هذه الثورة الشيوعية الى أشراف وسيطرة واعية على تلك القوى التى تولدت أصلا من تأثير الناس بعضهم فى بعض ، وان كانت قد ظلت حتى الآن تطغى على الناس وتحكمهم بوصفها قوى غريبة عنهم تماما • » (٥٩)

وفضلا عن ذلك ، فلما كان الوضع الذى ظل سائدا «حتى الآن» هو سلبية شاملة ، تؤثر في جميع مجالات الحياة ، فان تغييره يقتضى ثورة **شاملة** ، أى ثورة تقلب أولا **كل** الأوضاع السائدة ، وتؤدى ثانيا الى

---

(٥٨) المرجع نفسه ، ص ٢٧ •

(٥٦) المرجع نفسه ، ص ٢٧ ــ ٨ •

الاستعاضة عنها بنظام **شامل** جديد . ولا بد أن تكون العناصر المادية للثورة الكاملة متوافرة ، بحيث لا تمتد الانتفاضة الى أوضاع خاصة فى المجتمع القائم ، بل الى نفس « انتاج الحياة » السائد فيها ، و « النشاط الكلى » الذى تبنى عليه . (٦٠) فهذا الطابع الكلى الشامل للثورة يحتمه الطابع الكلى الشامل لعلاقات الانتاج الرأسمالية . « ان الاتصال المتبادل الشامل الحديث لا يمكن أن يسيطر عليه الأفراد ... الا حين يكون الجميع مسيطرين عليه .» (٦١)

وتؤدى الانتفاضة الثورية التى تنهى نظام المجتمع الرأسمالى الى تحرير كل امكانات النهوض التى ظهرت فى هذا النظام . ومن ثم

فان ماركس يصف الثورة الشيوعية بأنها عملية « تملك Aneigung » ويعنى بذلك أن الغاء الملكيه الخاصة يجعل الناس يصلون الى امتلاك حقيقى لكل الأشياء التى ظلت من قبل مسلوبة منهم .

ويتحدد التملك بالموضوع المراد تملكه ، أى « بالقوى الانتاجية التى تطورت حتى أصبحت كلا شاملا ، ولا توجد الا فى اطار اتصال وتبادل كلى . وعلى ذلك فان التملك ينبغى أن يكون له ، من هذه الناحية وحدها ، طابع كلى شامل ... » (٦٢) ومعنى ذلك أن الشمول الذى يوجد فى الحالة الراهنة للمجتمع سوف ينقل الى النظام الاجتماعى الجديد ، ولكنه سوف يتخذ فيه طابعا مختلفا . فلن يعود الكلى يمارس تأثيره بوصفه قوة طبيعية عمياء ، بعد أن يكون الناس قد نجحوا فى اخضاع القوى الانتاجية المتاحة « لقوة الأفراد متحدين . » وعندئذ سيتمكن الانسان ، لأول مرة فى التاريخ ، من أن يعامل ، على نحو واع ، « جميع الموارد الطبيعية على أنها من خلق الناس . » (٦٣) وسوف يسير صراعه مع الطبيعة حسب « خطة عامة » يضعها « أفراد متحدون بحرية » . (٦٤)

كذلك يتحدد التملك تبعا للأشخاص الذين يتملكون . فاغتراب العمل يخلق مجتمعا منقسما الى **طبقات** متعارضة . ولا بد أن **يؤدى** أى تنظيم اجتماعى يقوم بنوع من تقسيم العمل دون أن يأخذ فى

---

(٦٠) ص ٢٩ .

(٦١) ص ٦٧ .

(٦٢) ص ٦٦ .

(٦٣) ص ٧٠ .

(٦٤) ص ٧٢ .

اعتباره ، عند اعطاء كل فرد دوره الخـاص به ، قدرات الأفـراد وحاجاتهم ، الى تقييد نشاط الفرد بقوى اقتصادية خارجية . فطريقة الانتاج الاجتماعى (أى الطريقة التى تحفظ بهاحياة الكل) تقيد حياة الفرد ، وتسخر وجوده كله من أجل علاقات يفرضها الاقتصاد ، دون اعتبار لقدراته أو حاجاته الذاتية . وقد أدى انتاج السلع فى ظل نظام من المنافسة الحرة الى زيادة هذا الوضع تفاقما . اذ كان المفروض ان تكون السلع التى تعطى للفرد من أجل اشباع حاجاته معادلة لعمله . وبدا أن المساواة قد ضمنت ، فى هذه الناحية على الأقل . ومع ذلك فان الفرد لم يكن يستطيع اختيار عمله ، بل كان هذا العمل مفروضا عليه بحكم موقعه فى عملية الانتاج الاجتماعى ، كما كان هذا الموقع بدوره مفروضا عليه بواسطة التوزيع السائد للسلطة والثروة .

ان وجود الطبقات ، من حيث هى واقع فعلى ، يناقض الحرية ، أو على الأصح يحولها الى فكرة مجردة . فالطبقة تحصر النطاق الفعلى للحرية الفردية فى اطار الفوضى العامة ، وهى ساحة التصرف الحر التى لا تزال متاحة أمام الفرد . فكل فرد يكون حرا بقدر ما تكون طبقته حرة ، ونمو فرديته منحصر في حدود طبقته : فهو يتكشف بوصفه « فردا طبقيا » .

ان الطبقة هى الوحدة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية ، لا الفرد . وهى « تحقق وجودا مستقلا يعلو على الأفراد ، بحيث أن هؤلاء الأخيرين يجدون أوضاع حياتهم مقدرة مقدما ، ومن هنا فان طبقتهم هى التى تحدد لهم مركزهم فى الحياة ومقدار ارتقائهم الشخصى ، بحيث يصبحون مندرجين تحت هذه الطبقة . » (٦٥) ولا يستطيع الشكل الراهن للمجتمع أن يحقق نظاما شاملا الا عن طريق سلبه للفرد ، اذ يصبح « الفرد الشخصى » « فردا طبقيا » ، (٦٦) وتصبح الخصائص المكونة له خصائص كلية شاملة يشترك فيها مع كل الأفراد الآخرين لطبقته . ولا يعود وجوده خاصا به ، بل يصبح وجود طبقته . ولنعد بأذهاننا فى هذا الصدد الى عبارة هيجل القائلة ان الفرد هو الكلى ، وأنه يسلك تاريخيا ، لا على أنه شخص فردى ، بل على أنه مواطن فى دولته . وقد فهم ماركس أن هـذا السلب للفـرد هو النتـاج التاريخى للمجتمع

---

(٦٥) ص ٤٩ .

(٦٦) ص ٧٧ .

الطبقى ، الذى يتم ، لا عن طريق الدولة ، بل بواسطة طريقة تنظيم العمل .

ويعد ادراج الأفراد ضمن طبقات ، واخضاعهم لتقسيم العمل ، ظاهرة واحدة . (٦٧) وهنا يعني ماركس بتقسيم العمل ، عملية الفصل بين أوجه النشاط الاقتصادية المتعددة فى ميادين متخصصة محددة بدقة : فتنفصل الصناعة والتجارة أولا عن الزراعة ، ثم تنفصل الصناعة عن التجارة ، واخيرا تتشعب هذه الأخيرة الى فروع متباينة . (٦٨) ويحدث هذا التفرع بأكمله بموجب مقتضيات انتاج السلع فى صورته الرأسمالية ، كما يؤدى تقدم التكنولوجيا الى التعجيل بهذا التفرع . وتتسم هذه العملية بأنها عمياء « طبيعية » . ويبدو العمل الكلى اللازم لحفظ المجتمع كأنه مجموع من العمل محدد مقدما، ينظم على نحو محدد . كما يبدو النوع الخاص السائد من تقسيم العمل كأنه ضرورة محتومة ، تجذب الأفراد الى فلكها . ويصبح النشاط الاقتصادى الخاص كيانا موضوعيا يعطى الناس مستوى معينا للمعيشة، ومجموعة من الاهتمامات ، ونطاقا من الامكانات يتميزون به عن غيرهم ممن يقومون بنشاط اقتصادى آخر . وتؤدى أحوال العمل الى صب الأفراد فى جماعات أو طبقات ، وتصبح هذه الأحوال أوضاعا طبقية ترتد الى التقسيم الأساسى الى رأسمال وعمل بالأجر .

ومع ذلك فان الطبقتين الرئيسيتين ليستا طبقتين بنفس المعنى . فالطبقة العاملة (البروليتاريا) تتميز بأنها ، من حيث هى طبقة ، تعنى نفى أو سلب الطبقات كلها . ذلك لأن اهتمامات جميع الطبقات الأخرى هى فى أساسها ذات اتجاه واحد ، أما اهتمام البروليتاريا فهو فى أساسه كلى . فليس للبروليتاريا ملكية أو ربح تدافع عنه . بل ان شاغلها الوحيد ، وهو الغاء أسلوب العمل السائد ، هو شاغل المجتمع ككل . وهذا ما يعبر عنه القول ان الثورة الشيوعية ، على خلاف جميع الثورات السابقة ، لا تستطيع أن تترك أية جماعة اجتماعية فى حالة عبودية ، لأنه لا توجد طبقة أدنى من البروليتاريا .

كذلك فان كلية البروليتاريا هى كلية سلبية ، تدل على أن اغتراب العمل قد تضاعف الى حد الهدم الذاتى الكامل . فجهد العامل أو عمله

---

(٦٧) ص ٤٩ .

(٦٨) ص ٤٨و٤٩ .

يحول دون أى تحقق ذاتى ، وعمله يسلب وجوده الكامل . غير أن هذه السلبية القصوى تتحول الى اتجاه ايجابى . فكونه محروما من كل مزايا النظام السائد ، هو ذاته الذى يضعه خارج نطاق هذا النظام . أنه عضو فى الطبقة « التى هى بالفعل متخلصة من العالم القديم كله ، وتقف فى الوقت ذاته في مواجهته . » (٦٩) هذا «الطابع الكلى الشامل» للبروليتاريا هو الأساس النهائى للطابع الشامل للثورة الشيوعية .

ان البروليتاريا ليست سلبا لامكانات بشرية جزئية معينة فحسب، بل للانسان بما هو كذلك ، اذ أن جميع العلامات الخاصة التى يتميز بها الناس تفقد صلاحيتها بالنسبة اليها . فالملكية ، والثقافة ، والدين، والقومية ، الخ ، أعنى كل الأشياء التى قد تميز انسانا عن انسان آخر ، لا تحدث مثل هذا التأثير بين العمال ، بل ان كلا منهم لا يعيش فى المجتمع الا بوصفه ممثلا لقوة العمل ، ومن ثم فان كلا منهم معادل لكل من عداه فى طبقته . وليس اهتمامه بأن يوجد اهتمام جماعة أو طبقة أو أمة معينة ، بل هو اهتمام كلى ، « تاريخى عالمى » بحق . « وهكذا فان البروليتاريا لا يمكن أن توجد الا وجودا تاريخيا عالميا ... » (٧٠) ومن ثم فان الثورة الشيوعية ، التى هى حركتها ، هى بالضرورة ثورة عالمية . (٧١)

وتتسم العلاقات الاجتماعية السائدة ، التى تقضى الثورة عليها ، بأنها سلبية كلها ، لأنها تنتج دائما عن تنظيم سلبى لعملية العمل التى تضمن استمرار هذه العلاقات . ولما كانت عملية العمل ذاتها هى حياة البروليتاريا ، فان الغاء التنظيم السلبى للعمل ، أو العمل المغترب كما يسميه ماركس ، هو فى الوقت ذاته الغاء للبروليتاريا .

كذلك يؤدى الغاء البروليتاريا الى الغاء العمل بما هو كذلك . وقد صاغ ماركس هذه الفكرة صياغة صريحة عندما تحدث عن تحقيق الثورة . فلابد من الغاء الطبقات « نتيجة لالغاء الملكية الخاصة والعمل ذاته . » (٧٢) ويعبر ماركس عن هذا الرأى نفسه فى موضع آخر فيقول : « ان الثورة الشيوعية موجهة ضد طريقة النشاط السابقة ،

---

(٦٩) ص ٥٧ . وانظر ايضا ص ٦٧ .
(٧٠) ص ٢٦ .
(٧١) ص ٢٥ .
(٧٢) ص ٤٩ .

وهى تؤدى الى القضاء على العمل . » (٧٣) كما يقول : « أن المسألة ليست تحرير العمل بل الغاؤه . » (٧٤) ولا يمكن أن تكون المسألة هى تحرير العمل ، لأن العمل أصبح بالفعل « حرا » ، فالعمل الحر هو الانجاز الذى حققه المجتمع الرأسمالى . ولن يكون فى استطاعة الشيوعية أن تشفى « أمراض » البورجوازى وتداوى جراح العامل البروليتارى الا « بازالة علتها ، وهى العمل . » (٧٥)

هذه الصيغ التى تدعو الى الدهشة ، والتى توجد فى كتاب ماركس الأولى ، تحتوى كلها على لفظ Aufhebung الهجيلى ، بحيث أن الالغاء يحمل أيضا معنى اعادة المضمون الى صورته الصحيحة . غير أن ماركس تصور أن شكل العمل فى المستقبل سيكون مختلفا عن شكله السائد الى حد أنه تردد فى استخدام نفس لفظ « العمل » للتعبير عن العملية المادية للمجتمعين الرأسمالى والشيوعى معا . فهو يستخدم لفظ « العمل » للدلالة على ما تعنيه به الرأسمالية حاليا فى نهاية المطاف ، أعنى ذلك النشاط الذى يخلق فائض قيمة فى انتاج السلع ، أو الذى « ينتج رأسمال . » (٧٦) أما الأنواع الأخرى من النشاط فليست « عملا انتاجيا » ، ومن ثم فهى ليست عملا بالمعنى الصحيح . وهكذا فان العمل يعنى حرمان الشخص الذى يعمل من فرصة التقدم الحر الشامل ، ومن الواضح أن تحرير الفرد هو في مثل هذا الوضع نفيا للعمل .

ان « تجمع الأفراد الأحرار » هو فى نظر ماركس مجتمع لا تعود فيه عملية الانتاج المادية متحكمة فى النمط الكامل للحياة الانسانية . ففكرة ماركس عن المجتمع المرتكز على العقل تعنى نظاما لا يكون مبدأ التنظيم الاجتماعى فيه هو شمول العمل ، بل يكون هو التحقيق الكامل لكل الامكانات الفردية . وهو يتطلع الى مجتمع يعطى كل فرد حسب حاجته ، لا حسب عمله . ولا يمكن أن يصبح البشر أحرارا الا عندما

---

(٧٣) ص ٦٩ .

(٧٤) القديس ماكس Sankt Max فى «المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز» المرجع المذكور ، المجلد الخامس ، ص ١٨٥ .

(٧٥) المرجع نفسه ، ص ١٩٨ .

(٧٦) نظريات فى فائض القيمة Theorien über den Mehrwert ، الناشر كارل كاوتسكى Karl Kautsky شتتجارت ١٩٠٥ ، المجلد الاول ، ص ٢٥٨ و ٢٦٠ ومابليها .

يكون حفظ الحياة ، من الوجهة المادية ، مرتبطا بقدرات الأفراد المجتمعين وسعادتهم ، ومتوقفا عليها .

ونستطيع الآن أن ندرك أن النظرية الماركسية قد وصلت الى نقطة تتناقض فيها تناقضا كاملا مع الفكرة الأساسية فى الفلسفة المثالية . فقد حلت فكرة السعادة عندها محل فكرة العقل . والواقع أن هذه الفكرة الأخيرة كانت مرتبطة تاريخيا بمجتمع انفصلت فيه القوى الذهنية للانتاج عن القوى المادية . وفى داخل هذا الاطار من المظالم الاجتماعية والاقتصادية ، كانت حياة العقل حياة ذات شرف أرفع . وكانت هذه الحياة تحتم التضحية الفردية من أجل نوع من الكلى الأرفع المستقل عن النزعات والدوافع « الوضيعة » للأفراد .

ومن جهة أخرى فان فكرة السعادة تتغلغل جذورها بعمق فى المطلب الذى يدعو الى تنظيم اجتماعى يدع جانبا البناء الطبقى للمجتمع . ولقد سبق لهيجل ان أنكر على نحو قاطع أن يكون لتقدم العقل أى شأن بتحقيق السعادة الفردية . وحتى أكثر تصورات الفلسفة الهيجلية تقدما ظلت ، كما رأينا من قبل ، تحتفظ بسلبية النظام الاجتماعى القائم ، بل تؤازرها آخر الأمر . فمن الممكن أن يسود العقل حتى لو كان الواقع يئن من الاحباط والاخفاق الفردى : والدليل على ذلك هو الثقافة المثالية والتقدم التكنولوجى للمجتمع المدنى . أما السعادة فلا يمكن أن تسود فى واقع من هذا النوع . فالمطلب الداعى الى تحقيق الارضاء للأفراد الأحرار يتعارض مع كل بناء الثقافة التقليدية . ومن ثم فان النظرية الماركسية قد رفضت حتى الأفكار التقدمية فى المذهب الهيجلى . وكانت مقولة السعادة مظهرا واضحا للمضمون الايجابى للمادة . بل ان المادية التاريخية ظهرت فى أول الأمر على أنها تنديد بالمادية السائدة فى المجتمع البورجوازى ، وكان المبدأ المادى فى هذا الصدد أداة نقدية للعرض ، موجهة ضد مجتمع جعل الناس مستعبدين للآليات العمياء للانتاج المادى . وفى مقابل ذلك كانت فكرة التحقيق الحر الشامل للسعادة الفردية تعبر عن مادية ايجابية ، أى كانت تأكيدا ايجابيا للارضاء المادى للانسان .

لقد أطلنا الى حد ما فى عرض كتابات ماركس الأولى ، لأنها تؤكد اتجاهات خففت حدتها فى تطور نقد المجتمع بعد ماركس ، وأعنى بهـا عناصر النزعة الفردية الشيوعية ، والتنديد بأية « فتيشيةFetishism » متعلقة بتأميم وسائل الانتاج أو نمو القوى الانتاجية ، واخضاع هذه

العوامل كلها لفكرة التحقيق الحر للفرد . ومع ذلك فلو نظرنا الى كتابات ماركس الأولى من جميع أوجهها ، لبدت مجرد مراحل تمهد لنظريته الناضـــجة.، وهى مراحل لا ينبغى أن يبالغ المرء فى تأكيـــد اهميتها .

٦ تحليل عملية العمل

ترتكز نظريات ماركس على الافتراض القـــائل ان عمليـــة العمل تتحكم فى الوجود الانسانى كله ، وبذلك تضـــفى على المجتمع نمطه الأساسى . وبقى عليه أن يقدم تحليلا دقيقا لهذه العملية . فقد نظرت الكتابات الأولى الى العمل على أنه الشكل العام لصراع الانسان مع الطبيعة . « ان العمل أولا عملية تحدث بين الانسان والطبيعة ، عملية يكون فيها الانسان وسيطا ومنظما وموجها للتفاعلات المادية بينه وبين الطبيعة ، بواسطة فعله الخاص » (٧٧) وفى هـذا الصدد يعـــد العمل أساسيا بالنسبة الى كل اشكال المجتمع .

ويصف ماركس التنظيم الرأسمالى للعمل فى مقالاته الأولى بأنه « اغتراب » ومن ثم فهو شكل « غير طبيعى » ، متدهـور ، من اشـــكال العمل . وهنا يثار السؤال : كيف أصبح هذا التدهور ممكنا ؟ وهذا السؤال ليس سؤالا عن أمر واقع فحسب ، ما دام العمل المغترب لا يبدو واقعا الا اذا نظر اليه فى ضوء الغائه . فتحليل الشكل السائد للعمل هو فى الوقت ذاته تحليل المقدمات المؤدية الى الغائه .

وبعبارة أخرى فان ماركس ينظر الى الأوضاع القائمة للعمل وفى ذهنه نفيها أو الغاؤها فى مجتمع حر بالفعل . فمقولاته سلبية ، وهى فى الوقت ذاته ايجابية : اذ أنها تعرض أمرا واقعا سلبيا فى ضوء حله الايجابى ، وتكشف الحالة الحقيقية في المجتمع القائم بوصفها مقدمة لانتقاله الى شكل جديد . والواقع أن كل التصورات الماركسية تمتد فى هذين الاتجاهين ، اللذين يمثل أولهما العلاقات الاجتماعية القـــائمة فى

---

(٧٧) راس المال ، المرجع نفسه ، المجلد الاول ، ص ١٩٧ .

تعقدها ، ويمثل ثانيهما مجموعة العناصر الكامنة فى الواقع الاجتماعى ، والمؤدية الى تحويله الى نظام أجتماعى حر . هذا المضمون المزدوج يتحكم فى كل تحليل ماركس لعملية العمل . وسوف نقدم الآن عرضا للنتائج التى ينتهى اليها فى هذا التحليل . (٧٨)

فى النظام الاجتماعى السائد ، ينتج العمل سلعا . والسلع قيم انتفاعية use-values تتبادل فى السوق . وكل نتاج للعمل قابل للتبادل ، من حيث هو سلعة ، بكل نتاج آخر للعمل . فله قيمة تبادلية تجعله معادلا لكل السلع الأخرى . هذا التجانس الشامل ، الذى تتعادل به كل السلع فيما بينها ، لا يمكن أن يعزى الى القيمة الانتفاعية للسلع، اذ أنها لا تتبادل ، من حيث هى قيم انتفاعية ، الا بقدر ما تكون مختلفة بعضها عن البعض . أما قيمتها التبادلية فهى « علاقة كمية خالصة » . « ان القيمة التبادلية لنوع معين من القيم الانتفاعية تعادل قيمة اى نوع آخر ، اذا أخذ بنسبته الصحيحة . فالقيمة التبادلية لقصر يمكن أن يعبر عنها بعدد معين من علب طلاء الأحذية (الورنيش) . وبالعكس فان صانعى طلاء الأحذية فى لندن قد عبروا عن القيمة التبادلية لعلب الطلاء العديدة التى ينتجونها على شكل قصور . وهكذا فان السلع ، بغض النظر تماما عن أشكالها الطبيعية ، ودون اعتبار للنوع الخاص من الحاجات الذى تستخدم هذه السلع قيما انتفاعية له ، يمكن أن تتساوى بمقادير معينة ، ويحل بعضها محل بعض فى التبادل ، وتعامل على أنها متعادلة » ، وتكون كلها نوعا واحدا « بالرغم من تنوع مظهرها . »(٧٩) أما سبب هذا التجانس فينبغى أن يلتمس في طبيعة العمل .

ان السلع جميعا نواتج للعمل الانسانى ، وهى « عمل متموضع أو متجسد . » والسلع جميعا ، من حيث هى تجسيد للعمل الاجتماعى « هى تبلور لجوهر واحد . » (٨٠) وفى البداية يبدو هذا العمل معادلا فى تنوعه للقيم الانتفاعية التى ينتجها . فالعمل الذى يبذل فى انتاج القمح مختلف تماما عن ذلك الذى يستخدم فى انتاج الاحذية أو

---

(٧٨) يعد أفضل شرح للاتجاهات الاساسية فى النظرية الاقتصادية الماركسية هو ذلك الذى قدمه هنريك جروسمان Henryk Grossmann فى كتابه : «قانون التراكم والانهيار فى النظام الراسمالى Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des Kapitalistischen Systems ليبتسج ١٩٢٩ .

(٧٩) «مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى» ، ص ٢١ .

(٨٠) المرجع نفسه ، ص ٢٢ .

الدافع . « وما يبدو فى الواقع على أنه أختلاف فى القيم الانتفاعية ، هو — فى عملية الانتاج — اختلاف فى العمل الذى ينتج هـذه القيم الانتفاعية . » (٨١) واذن ، فاذا كانت السمة المشتركة بين السلع هى العمل ، فلا بد أن يكون ذلك عملا جرد من التمييزات الكيفية . وبذلك لا يتبقى الا العمل من حيث هو مقدار **قوة العمل** التى تبذل فى انتاج سلعة . هذه القوة « سيان عندها شكل العمل ومضمونه وفرديته » ، ومن ثم فانها تقبل القياس الكمى الخالص ، الذى ينطبق على كل أنواع العمل الفردى بقدر متساو . ومعيار هذا القياس يعطيه لنا **الزمن** . « فكما أن الوجود الكمى للحركة هو الزمن ، فان الوجود الكمى للعمل هو بالمثل زمن العمل . » فاذا جردنا العمل من كل تخصص مميز ، فان الفعل الواحد من أفعال العمل لا يتميز عن الآخر الا بالمدة التى يستغرقها . فى هذا الشكل « المجرد ، الكلى » ، يمثل العمل السمة المشتركة بين كل السلع ، وهى السمة التى تؤلف قيمتها التبادلية . أن العمل الذى يخلق القيمة التبادلية هو ... عمل مجرد ، عام.»(٨٢)

ولكن حتى هذا القياس الزمنى للعمل يظل منطويا على عنصر فردى . فكمية زمن العمل الذى يقضيه عمال مختلفون فى انتاج نوع واحد من السلع تختلف تبعا لحالتهم الجسمية والذهنية ، وحسب استعدادهم الفنى . ومن الممكن أن تلغى هذه الفروق الفردية فى خطوة أخرى من خطوات الرد أو التجريد ، اذ يحسب زمن العمل على أساس المعيار الفنى المتوسط السائد فى الانتاج ، وبذلك يكون الزمن الذى يحدد القيمة التبادلية هو « زمن العمل اللازم اجتماعيا . » فزمن العمل الذى تنطوى عليه سلعة هو زمن العمل **الضرورى** لانتاجها ، اى أنه زمن العمل اللازم لانتاج قطعة أخرى من نفس السلعة فى نفس الظروف العامة للانتاج . » (٨٣)

وهكذا يصل ماركس الى أن ظاهرة العمل تشتمل على نوعين مختلفين كل الاختلاف من العمل : (١) **العمل العينى المحدد** ، الذى يناظر قيما انتفاعية عينية محددة (كالنجارة ، وصناعة الأحذية ، والعمل الزراعى ، الخ) (٢) **والعمل المجرد الكلى** ، كما تعبر عنه القيم

---

(٨١) ص ٢٢ .
(٨٢) ص ٢٣ .
(٨٣) ص ٢٦ .

التبادلية المختلفة للسلع . (٨٤) وكل فعل واحد من أفعال العمل فى انتاج السلع يشتمل على العمل المجرد والعمل العينى معا ــ مثلما أن اى انتاج للعمل الاجتماعى يمثل قيمة تبادلية وقيمة انتفاعية معا . غير أن العملية الاجتماعية للانتاج ، عندما تحدد قيمة السلع ، تدع جانبا اختلافات العمل العينى ، ولا تحتفظ بمعيار للقياس سوى مقدار العمل المجرد الضرورى الذى تتضمنه السلعة .

والنتيجة التى ينتهى اليها ماركس ، من أن قيمة السلع تتحدد بمقدار العمل المجرد ، اللازم اجتماعيا لانتاجها ، هى القضية الأساسية فى « نظرية القيمة المبنية على العمل » عنده . وهو لا يقدم هذه النتيجة على أنها نظرية ، بل على أنها وصف لعملية تاريخية . ذلك لأن ارجاع العمل العينى الى العمل المجرد « يبدو كما لو كان تجريدا ، ولكنه تجريد يحدث يوميا فى عملية الانتاج الاجتماعية . » (٨٥) ولما كانت نظرية القيمة المبنية على العمل هى فهم نظرى لعملية تاريخية ، فانها لا يمكن أن تعرض على انها نظرية خالصة .

ومن الحقائق المعروفة أن ماركس كان يرى أن اكتشافه للطابع المزدوج للعمل هو الاسهام الأصيل الذى أضافه الى النظرية الاقتصادية، وهو محور أى فهم واضح للاقتصاد السياسى . (٨٦) فقد أتاح له تمييزه بين العمل العينى والعمل المجرد أن يتوصل الى استبصارات كان من الضرورى أن تغيب عن أنظار الاقتصاد السياسى الكلاسيكى ، الذى لم يكن يستخدم الا أدوات تصورية نظرية . فالاقتصاديون الكلاسيكيون كانوا يرون أن « العمل » هو المصدر الوحيد لكل ثروة اجتماعية ، وفاتهم أن العمل المجرد ،الكلى ، هو وحده الذى يخلق القيمة فى المجتمع المنتج للسلع ، على حين أن العمل العينى المحدد يقتصر على حفظ القيم الموجودة من قبل ، وتحويلها . ففى انتاج القطن مثلا تقتصر مهمة الغزل ، وهو النشاط العينى للعامل الفرد ، على تحويل قيمة وسائل الانتاج الى الناتج نفسه . أى أن النشاط العينى لا يزيد من قيمة الناتج . ولكن الناتج يظهر فى السوق بقيمة جديدة تضاف الى قيمة وسائل الانتاج . هذه القيمة الجديدة ناتجة عن اضافة مقدار

(٨٤) ص ٣٣ .

(٨٥) ص ٢٤ .

(٨٦) رأس المال ، المجلد الاول ، ص ٤٨ .

معين من العمل المجرد ، أى من قوة العمل بغض النظر عن شكلها العينى، فى عملية انتاج موضوع العمل . ولما كان العامل لا يقوم بجهد مزدوج فى الوقت الواحد ، فان النتيجة المزدوجة (حفظ القيمة ، وخلق قيمة جديدة) لا يمكن تفسيرها الا بالطابع المزدوج لعمله . « ان مجرد اضافة مقدار معين من العمل يؤدى الى اضافة قيمة جديدة ، ونتيجة لنوع هذا العمل المضاف ، فان القيم الأصلية لوسائل الانتاج تظل محفوظة فى الناتج . » (٨٧)

والعملية التى تصبح فيها قوة العمل وحدة كمية مجردة ، تميز « شكلا **اجتماعيا** على التخصيص للعمل » ، وهو شكل ينبغى التفرقة بينه وبين ذلك الشكل الذى هو « الوضع **الطبيعى** للوجود الانسانى » (٨٨) ، وأعنى به العمل من حيث هو نشاط منتج يستهدف تسخير الطبيعة واستغلالها . هذا الشكل الاجتماعى على التخصيص للعمل هو الشكل السائد فى الراسمالية .

ففى ظل الرأسمالية ، ينتج العمل سلعا ، أى نواتج للعمل تبدو على هيئة قيم تبادلية . ولكن كيف يتجه نظام الانتاج الشامل للسلع هذا ، الذى لا يستهدف مباشرة اشباع حاجات الفرد ، الى تحقيق هذه الحاجات ؟ وكيف يعرف المنتجون المستقلون أنهم ينتجون **قيما انتفاعية** فعلية ؟

ان القيم الانتفاعية وسائل لاشباع الحاجات البشرية . ولما كان كل شكل من أشكال المجتمع ينبغى عليه أن يشبع حاجات أفراده بقدر ما ، لكى يحفظ حياتهم ، « فان القيمة الانتفاعية للأشياء تظل شرطا ضروريا » لانتاج السلع . و فى ظل نظام السلع تكون حاجة الفرد جزءا من « الحاجة الاجتماعية » التى تظهر فى السوق . ويحدث توزيع القيم الانتفاعية وفقا للتوزيع الاجتماعى **للعمل** . ويفترض اشباع حاجة من الحاجات أن تكون القيم الانتفاعية متوافرة فى السوق ، على حين أن هذه القيم لن تظهر فى السوق الا اذا كان المجتمع راغبا فى تخصيص قدر من وقت عمله لانتاجها . فلا بد من قدر معين من السلع الانتاجية والاستهلاكية للمحافظة على المجتمع بمستواه السائد . « وهنا تبدو الحاجة الاجتماعية ، أى القيمة الانتفاعية على نطاق اجتماعى ، على

---

(٨٧) المرجع نفسه ، ص ٢٢٣ .

(٨٨) مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى ، ص ٣٢ .

أنها عامل متحكم فى كمية العمل الاجتماعى الذى ينبغى على مختلف المجالات الخاصة للانتاج أن تقدمه . » (٨٩) فهناك نسبة معينة من وقت العمل تنفق فى انتاج الآلات والمبانى والطرق والمنسوجات والقمح والمدافع والعطور ، الخ . ويقول ماركس ان « المجتمع » هو الذى يوزع وقت العمل المتوافر ، على أنواع الانتاج هذه . ولكن المجتمع ليس ذاتا واعية . والمجتمع الراسمالى لا يأخذ بنظام التضامن أو التخطيط الكامل . فكيف اذن يوزع وقت العمل على مختلف أنواع الانتاج وفقا للحاجات الاجتماعية ؟

ان الفرد « حر » . ولا يجوز لأية سلطة أن تعرفه الطريقة التى ينبغى عليه أن يعيش بها ، فلكل شخص أن يختار العمل الذى يروق له . وقد يقرر شخص أن ينتج أحذية ، وشخص آخر أن ينتج كتبا ، وثالث أن ينتج البنادق ، ورابع أزرارا ذهبية . ولكن المنتجات التى ينتجها كل منهم سلع ، أى قيم انتفاعية ليست له ، بل لأفراد آخرين . ولا بد أن يبادل كل شخص منتجاته بالقيم الانتفاعية الأخرى التى تشبع حاجاته . وبعبارة أخرى فاشباع حاجاته الخاصة يفترض مقدما أن منتجاته سوف تسد حاجة اجتماعية . ولكنه لا يستطيع أن يعرف ذلك مقدما . بل انه لن يعلم ان كان الوقت الذى انفقه هو وقت عمل اجتماعى الا عندما يجلب منتجات عمله الى السوق . وسوف تكشف له القيمة التبادلية لمنتجاته ان كانت تسد حاجة اجتماعية أم لا . فاذا استطاع أن يبيعها بتكلفة انتاجها ، أو بسعر يزيد على هذه التكلفة ، كان معنى ذلك أن المجتمع على استعداد لتخصيص مقدار من وقت عمله لانتاجها ، والا لكان مضيعا لوقت عمله عبثا ، أو لم يكن ينفق وقت عمل ضروريا من الوجهة الاجتماعية . فالقيمة التبادلية لسلعه هى التى تحدد مصيره الاجتماعى . و « الصورة التى يطبق بها هذا التوزيع النسبى للعمل ، فى حالة للمجتمع يظهر فيها الارتباط المتبادل للعمل الاجتماعى على شكل تبادل شخصى لمنتجات العمل الفردية ، هى بعينها القيمة التبادلية لهذه المنتجات » ، (٩٠) وهى بذلك تحدد نسبة تحقيقها للحاجة الاجتماعية .

---

(٨٩) رأس المال ، المجلد الثالث ، ص ٧٤٥ .

(٩٠) ماركس : «رسائل الى الدكتور كوجلمان» ، الناشر : International Publishers ، نيويورك ١٩٣٤ ، رسالة بتاريخ ١١ يوليو ١٨٦٨ (ص ٧٣ — ٧٤) .

ويسمى ماركس هذه الآلية التى يوزع بها المجتمع المنتج للسلع وقت العمل المتاح له بين مختلف فروع الانتاج باسم **قانون القيمة** . وعن طريق السوق تتكامل الفروع المختلفة التى ظهرت مستقلة فى تطور المجتمع الحديث ، اذ أن القيمة التبادلية للسلع المنتجة تمثل ، فى السوق ، مقدار الحاجة الاجتماعية التى تسدها هذه السلع .

وهكذا فان تزويد المجتمع بقيم انتفاعية هو أمر يحكمه قانون القيمة ، الذى حل محل حرية الفرد . فالفرد يعتمد ، فى اشباع حاجاته ، على السوق ، لأنه يشترى الوسائل التى تحقق هذا الاشباع على شكل قيم تبادلية . وهو يجد أن القيم التبادلية للمنتجات التى يرغب فيها هى مقدار محدد مقدما ، ليس له هو ذاته ، من حيث هو فرد ، أى سلطان عليه .

وفضلا عن ذلك فان الحاجة الاجتماعية التى تظهر فى السوق ليست هى ذاتها الحاجة الحقيقية ، بل هى « الحاجة الاجتماعية السوية » فحسب . فالمطالب المختلفة تتوقف على القوة الشرائية للأفراد ، وبالتالى على « العلاقات المتبادلة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة ومركزها الاجتماعى النسبى . » (٩١) ويؤدى مركز الطبقة التى ينتمى اليها الفرد الى تشكيل رغباته وحاجاته ، والى تقييدها فى حالة الأغلبيةالساحقة ، بحيث لا يستطيع الفرد التعبير عن حاجته الحقيقية . ويلخص ماركس هذا الوضع بقوله : « **ان الحاجة الى السلع فى السوق** ، أى الطلب ، تختلف كميا عن **الحاجة الاجتماعية الفعلية** . » **(٩٢)**

وحتى لو كانت السوق تعبر عن الحاجة الاجتماعية الفعلية ، لظل قانون القيمة ساريا بوصفه آلية عمياء خارج نطاق السيطرة الواعية للأفراد ، ولظل يمارس ضغطا أشبه بضغط قانون طبيعى Naturgesetz (٩٣) تؤدى الضرورة التى يتسم بها الى تأكيد حكم الصدفة العشوائية على المجتمع ، بدلا من أن تؤدى الى استبعاده . والواقع أن نظام ربط الأفراد المستقلين بعضهم ببعض عن طريق وقت العمل الضرورى المتضمن فى السلع التى يتبادلونها — هذا

---

(٩١) رأس المال ، المجلد الثالث ، ص ٢١٤ .
(٩٢) المرجع نفسه ، ص ٢٢٣ .
(٩٣) رسائل الى كوجلمان ، ١١ يوليه ١٨٦٨ .

النظام قد يبدو متصفا بأكبر قدر من المعقولية . ولكنه لا ينظم فى حقيقة الأمر سوى التبديد وانعدام التناسب .

« ان المجتمع يشترى السلع التى يطلبها بأن يخصص لانتاجها قدرا من وقت عمله المتوافر . وهذا يعنى أن المجتمع يشتريها بانفاق مقدار محدد من وقت العمل الذى يتحكم فيه . أما ذلك الجزء من المجتمع ، الذى يكلفه نظام تقسيم العمل بمهمة استخدام عمله فى انتاج السلعة المطلوبة ، فلا بد أن يعطى ما يعادله من عمل اجتماعى آخر ، يتجسد فى سلع يريدها هذا **الجزء** . غير أنه لا يوجد ارتباط ضرورى، بل يوجد ارتباط عرضى فقط ، بين حجم الطلب الاجتماعى على سلعة معينة ، والحجم الذى يمثله انتاج هذه السلعة فى الانتاج الكلى ، أو مقدار العمل الاجتماعى الذى ينفق على هذه السلعة ... صحيح أن كل سلعة فردية ، أو كل مقدار محدد من أى نوع من السلع ، ربما لم تكن تحتوى الا على العمل الاجتماعى اللازم لانتاجها ، وبذلك فان القيمة السوقية لهذه الكتلة بأكملها من السلع المنتمية الى نوع معين لا تمثل الا العمل الضرورى . ومع ذلك فاذا كانت هذه السلعة قد أنتجت زيادة على الطلب المؤقت للمجتمع عليها ، فان العمل الاجتماعى يكون قد بدد بمقدار هذه الزيادة ، وفى هذه الحالة تمثل تلك الكتلة من السلع مقدارا من العمل فى السوق أقل بكثير مما هو متضمن فيها بالفعل . » (٩٤)

فمن وجهة نظر الفرد ، لا يؤكد قانون القيمة ذاته الا بعد أن يكون الضرر قد وقع فعلا ، ويكون تبديد العمل أمرا لا مفر منه . ولكن السوق تعمل على تقويم الحرية الفردية ومعاقبتها ، اذ أن أى انحراف عن وقت العمل اللازم اجتماعيا يعنى الهزيمة في الصراع الاقتصادى القائم على المنافسة ، وهو الصراع الذى يحفظ الناس من خلاله حياتهم فى هذا النظام الاجتماعى .

لقد كان السؤال الموجه لتحليل ماركس هو : كيف يزود المجتمع الرأسمالى أفراده بالقيم الانتفاعية الضرورية ؟ وقد كشفت الاجابة عن عملية تجتمع فيها الضرورة العمياء بالصدفة والفوضى والاحباط . ولقد كان ادخال مقولة القيمة الانتفاعية ادخالا لعامل منسى ، أعنى عاملا نسيه الاقتصاد السياسى الكلاسيكى الذى لم يكن يهتم الا بظاهرة

---

(٩٤) راس المال ، المجلد الثالث ، ص ٢٢٠ ــ ٢٠١ .

القيمة التبادلية . وهذا العامل يصبح ، فى النظرية الماركسية ، أداة تكشف النقـاب عن التشيؤ reification الغامض المحير لعالم السلع . ذلك لأن وضـع مقولة القيمة الانتفاعية فى موقع مركزى من التحليل الاقتصادى يعنى التشكيك بقوة فيما اذا كانت العملية الاقتصادية تفى بالحاجات الحقيقية للأفراد ، وفى كيفية وفائها بهذه الحاجات . وهو يكشف ، من وراء علاقات التبادل السائدة فى النظام الرأسمالى ، عن العلاقات الانسانية الفعلية ، التى تشوه بحيث تصبح « كلا ذا طابع سلبى » ، والتى تنظمها قوانين اقتصادية لا يسيطر عليها أحد . (٩٥) وقد تبين لماركس من تحليله أن قانون القيمة هو « الشكل العام للعقل » فى النظام الاجتماعى القائم . فقانون القيمة كان هو الشكل الذى أكدت به المصلحة المشتركة (أى المحافظة على المجتمع) ذاتها من خلال الحرية الفردية . وقد تبين أن هذا القانون ، وان كان يتكشف فى السوق ، يرجع أصله الى عملية الانتاج (اذ أن وقت العمل الضرورى اجتماعيا ، الذى يرجع أصله اليه ، هو وقت الانتاج) . ولهذا السبب فان تحليل عملية الانتاج هو وحده الكفيل بالاجابة عن هذا السؤال بنعم أو لا . فهل يستطيع هذا المجتمع ، فى أى وقت ، أن يفى بوعده : وهو تحقيق الحرية الفردية داخـل كل يسوده العقل ؟

يفترض تحليل ماركس للانتاج الرأسمالى أن المجتمع الرأسمالى قد حرر الفرد بالفعل ، وأن الناس يدخلون العملية الانتاجية وهم أحرار متساوون ، وأن العملية تدور على أساس الحكمة الباطنة الكامنة فيها. فماركس ينسب الى المجتمع المدنى أفضل الأوضاع الممكنة ، ويتجاهل كل المعوقات المعقدة . وتؤدى التجريدات التى يتضمنها المجلد الأول من كتاب « رأس المال » (كالقول مثلا ان السلع تتبادل وفقا لقيمها . وأن التجارة الخارجية مستبعدة ، الخ) الى تصوير الواقع على نحـو « يتفق مع مفهومه . »(٦٩) وهذا اجراء منهجى يتمشى مع الفكـرة

---

(٩٥) عندما أعلن ماركس أن القيم الانتفاعية تقع خارج نطاق النظرية الاقتصادية، كان فى البداية يصف الوضع الفعلى القائم فى علم الاقتصاد السياسى الكلاسيكى . أما تحليله الخاص فيبدأ بقبوله ، وتفسيره ، للحقيقة القائلة ان القيم الانتفاعية لا تظهر فى النظام الراسمالى الا بوصفها « المستودع المادى للقيمة التبادلية » (المرجع المذكور ، المجلد الاول ، ص ٤٣) . وبعد ذلك يعمل نقده على تفنيد الطريقة الراسمالية فى النظر الى القيم التبادلية ، ويحدد هدفه بأنه « اقتصاد تلغى فيه هذه العلاقة تماما . »

(٩٦) انظر مثلا : راس المال ، المجلد الثالث ، ص ١٩٦ ، ٢٠٦ ، ٢٢٣ .

الجدلية . فعدم التطابق بين الوجود والماهية ينتمي الى صميم الواقع. ولو اقتصر التحليل على الأشكال التى يظهر عليها الواقع ، لما امكنه أن يصل الى البناء الأساسى الذى ترجع اليه هذه الأشكال ، والذى يرتد اليه ما فيها من قصور . فالكشف عن ماهية الرأسمالية يقتضى القيام بتجريد مؤقت لتلك العناصر التى يمكن أن تعزى الى شـــكل عارض أو غير كامل من أشكال الرأسمالية .

ومنذ البداية ينظر تحليل ماركس الى الانتاج الرأسمالى على أنه كل تاريخى . فطريقة الانتاج الرأسمالية هى شكل تاريخى خاص لانتاج السلع ، ظهر فى ظل ظروف « التراكم الأولى » ، كطرد الفلاحين بالجملة من أراضيهم ، وتحويل الأراضى الصالحة للزراعة الى مراع تقـــدم الصوف اللازم لصناعة المنسوجات النامية ، وتراكم مقادير كبيرة من الثروة عن طريق نهب المستعمرات الجديدة ، وانهيار نظام الطوائف الحرفية عندما واجه قوة التاجر وصاحب المصنع . وأدت هذه العملية الى ظهور العامل الحديث ، المتحرر من كل اعتماد على السادة الاقطاعيين و « المعلمين » الحرفيين ، وان كان بالمثل محروما من الوسائل والأدوات التى يمكنه بها الانتفاع من قوة عمله لتحقيق أغراضه الخاصة(٩٧) . لقد كانت لدى ذلك العامل حرية بيع قوة عمله لأولئك الذين يملكون هذه الوسائل والأدوات ، ويملكون الأرض ، ومواد العمل ، والوسائل الصحيحة للانتاج . وأصبحت قوة العمل ووسائل تحققها المادى سلعا يحوزها ملاك مختلفون . وقد حدثت هذه العملية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وترتب عليها ، مع توسع انتاج السلع على نطاق شامل ، توزيع جديد للطبقات في المجتمع . فأصبحت هناك طبقتان رئيسيتان تواجه كل منهما الأخرى : المنتفعون من التراكم الأولى ، والجماهير الفقيرة المحرومة من وسائل ارتزاقها السابقة .

لقد كان هؤلاء الأخيرون متحررين بحق . فقد ألغى الاعتمـــاد « الطبيعى » والشخصى الذى كان سائدا فى النظام الاقطاعى . « ان تبادل السلع لا ينطوى ، بذاته ، على أية علاقات اعتماد سوى تلك التى تنتج عن طبيعته ذاتهـا . »(٩٨) كان كل شخص حرا في أن يتبـادل السلع التى يملكها . وقد مارست الجماعة الأولى هذه الحرية عندما استخدمت ثروتها فى تملك وسائل الانتاج والانتفاع منها ، على حين أن

(٩٧) المجلد الاول ، ص ٦٣٢ – ٣ .
(٩٨) المجلد الاول ، ص ١٨٦ .

الجماهير تمتعت بحرية بيع السلعة الوحيدة الباقية لديهـا ، وهى قوة عملها .

وبذلك تحققت الشروط الأولية للرأسمالية : عمل مأجور حر . وملكية خاصة لوسائل الانتاج . ومنذ هذه اللحظـة ، كان فى امكان الانتاج الرأسمالى أن يسير فى طريقه بقوته الخاصة وحدها . فالسلع تتبادل بمحض ارادة مالكيها الذين يدخلون السوق متحررين من كل قهر خارجى ، مستمتعين تماما بمعرفة أن سلعهم سوف تتبادل على أساس متكافىء ، وأن العدالة الكاملة هى التى ستسود . كذلك فان القيم التبادلية لكل سلعة تتحدد بواسطة وقت العمـل الضرورى ، المطلوب لانتاجها ، وقياس وقت العمل هذا يبدو أكثر المعايير الاجتماعية حيادا ونزاهة . وفضلا عن ذلك فان الانتاج يبدأ بعقد حر يبيع فيه أحد الطرفين قوة عمله للآخر . ووقت العمل اللازم لانتاج قوة العمل هذه هو وقت العمل الذى ينفق فى صنع سلع تكفى لاعاشة العامل . ويدفع المشترى ثمن هذه السلعة . وليس هناك شىء يتدخل فى العدالة الكاملة لعقد العمل ، اذ أن الطرفين معا يعاملان على قدم المسـاواة ، بوصفهما مالكين حرين للسلع . وهما « يتعاملان كل مع الآخر على أساس تساوى حقوقهما ، مع فارق واحد ، هو أن أحـدهما مشتر والآخر بائع ، ومن ثم فكلاهما متساو فى نظر القانون » . وهكذا يبدو أن عقد العمل ، وهو أساس الانتاج الرأسمالى ، هو تحقيق للحـرية والمساواة والعـدالة .

ولكن قوة العمل هى نوع خاص من السلع . فهى السلعة الوحيدة التى تكون قيمتها الانتفاعية « مصدرا ، لا للقيمة فقط ، بل لقيمة أكثر مما فيها »(٩٩) . هذه « القيمة الفائضة » ، التى يخلقها العمل الكلى المجرد المختفى وراء صورته العينية ، تعود على مشترى قوة العمل دون أى مقابل ، ما دامت لا تظهر بوصفها سلعة مستقلة . فقيمة قوة العمل المباعة للرأسمالى يحل محلها جزء من الوقت الذى يشتغل فيه العامل فعلا ، أما بقية هذا الوقت فلا يدفع عنه أجر . ويمكن تلخيص التعبير الذى قدمه ماركس لطريقة ظهور فائض القيمـة على النحو الآتى : ان انتاج السلعة ، أى قوة العمل ، يقتضى جزءا من يوم عمل ، على حين أن العامل يشتغل بالفعل يوما كاملا . فالقيمة التى يدفعها الرأسمالى

---

(٩٩) ص ٢١٦ .

جزء من القيمة الفعلية لقوة العمل المستخدمة ، على حين أن الجـزء الآخر من هذه القوة يعود على الرأسمالى دون أن يدفع عنه شـيئا . ولكن هذه الحجة ، لو عزلت عن نظرة ماركس الكاملة الى العمل ، لظلت منطوية على عنصر عرضى . وواقع الأمر أن عرض ماركس لانتاج القيمة الفائضة يرتبط ارتباطا وثيقا بتحليله للطابع المزدوج للعمل ، وينبغى أن يفسر فى ضوء هذه الظاهرة .

ان الرأسمالى يدفع القيمة التبادلية للسلعة ، وهى قوة العمل، ويشترى قيمتها الانتفاعية ، أعنى العمل . « ان قيمة قوة العمـل ، والقيمة التى تخلقها قوة العمل هذه في عملية العمل ، هما مقـداران مختلفان كل الاختلاف . »(١٠٠) والرأسمالى يسوق قوة العمل التى اشتراها الى العمل أمام جهاز الانتاج . فعملية العمل تتضمن عنصرا موضوعيا وعنصرا ذاتيا : وسائل الانتاج من جهة ، وقوة العمل من جهة أخرى . وقد اتضح من تحليل الطابع المزدوج للعمـــل أن العنصر الموضوعى لا يخلق قيمة جديدة ـ فقيمة وسائل الانتاج تعود الى الظهور ببساطة فى الناتج . « ولكن الأمر يختلف فى حالة العنصر الذاتى لعملية العمل ، أى فى حالة ممارسة قوة العمل . ففى الوقت الذى يقوم العامل فيه ، بفضل الطابع الخاص ، والغاية المحددة التى يتخـذها عمله ، بالاحتفاظ بقيمة وسائل الانتاج ونقلها الى الناتج ، يقوم هذا العامل نفسه ، فى الوقت ذاته ، بخلق قيمة جديدة أو مضافة فى كل لحظة ، نتيجة لمجرد ممارسته لعمله . »(١٠١) فصفة حفظ القيمة عن طريق اضافة قيمة جديدة يمكن أن تعد « موهبة طبيعية » لقوة العمـل ، « لا تكلف العامل شيئا ، ولكنها تجلب للرأسمالى نفعا كبيرا . »(١٠٢) وهذه الخاصية التى يملكها العمل الكلى المجرد ، المختفى وراء أشكاله العينية ، وان تكن هى المصدر الوحيد للقيمة الجديدة ، ليست لها هى ذاتها قيمة خاصة . وهكذا فان عقد العمل ينطـــوى بالضرورة على اســـتغلال .

واذن فالطابع المزدوج للعمل هو الشرط الذى يجعل فائض القيمة ممكنا . ونتيجة لاتخاذ العمل هذا الشكل المزدوج ، فان التملك الخاص

---

(١٠٠) ص ٢١٥ ـ ١٦ .
(١٠١) ص ٢٣١ .
(١٠٢) ص ٢٣٠ .

لقوة العمل يؤدى حتما الى الاستغلال . وهذه النتيجة تنجم عن نفس طبيعة العمل كلما أصبحت قوة العمل سلعة .

على أنه لكى تصبح قوة العمل سلعة ، ينبغى أن يكون هناك عمل « حر » : أى أن الفرد ينبغى أن يكون حرا فى بيع قوة عمله لمن هو حر وقادر على شرائها . ويعد عقد العمل رمزا لهذه الحرية والمساواة والعدالة بالنسبة الى المجتمع المدنى . وهكذا فان هذا الشكل التاريخى للحرية والمساواة والعدالة ، هو الشرط الضرورى للاستغلال . ويلخص ماركس المسألة كلها فى فقرة رائعة :

« (ان المنطقة) التى يجرى داخلها بيع قوة العمل وشراؤها هى فى واقع الأمر جنة عدن بالنسبة الى حقوق الانسان . ففيها وحدها تحكم الحرية والمساواة ، والملكية ، وبنتام . الحرية ، لأن مشترى السلعة ، أعنى قوة العمل ، وبائعها لا يخضعان الا لارادتهما الحرة . فهما يتعاقدان بوصفهما فاعلين متمتعين بالحرية ، والاتفاق الذى يصلان اليه ليس الا الشكل الذى يضفيان به تعبيرا قانونيا مشروعا على ارادتهما المشتركة . والمساواة ، لأن كلا منهما يدخل فى علاقة مع الآخر ، وكأنه مجرد مالك للسلع ، وكأنهما يتبادلان شيئا بما يعادله . والملكية ، لأن كلا منهما لا يتصرف الا فيما يملكه . وأخيرا بنتام ، لأن كلا منهما لا ينظر الا الى نفسه . والقوة الوحيدة التى تجمعهما سويا ، وتجعلهما فى علاقة كلا بالآخر ، هى الأنانية ، والكسب ، والمصالح الخاصة لكل منهما . ان كلا لا ينظر الا الى نفسه ، ولا أحد يعبأ بالآخرين ، ونظرا الى كونهم يفعلون ذلك فانهم جميعا ــ وفقا للانسجام المقدر بين الأشياء ، أو تحت رعاية العناية الواعية بكل شىء ــ يعملون معا من أجل تحقيق منفعتهم المتبادلة ، ومن أجل الصالح العام ونفع الكل . » (١٠٣)

أن عقد العمل الذى يستمد منه ماركس الارتباط الأساسى بين الحرية والاستغلال ، هو النموذج الأساسى لكل العلاقات فى المجتمع المدنى . فالعمل هو الطريقة التى ينمى بها الناس قدراتهم وحاجاتهم فى الصراع مع الطبيعة والتاريخ ، والاطار الاجتماعى المفروض على العمل هو الشكل التاريخى للحياة ، الذى خلعته البشرية على نفسها . وقد أدت المضامين التى ينطوى عليها عقد العمل بماركس الى أن يدرك أن العمل يؤدى الى استغلاله الخاص ، ويبقى على هــذا الاستغلال .

---

(١٠٣) ص ١٩٥ .

وبعبارة أخرى ، ففى المسار المستمر للمجتمع الرأسمالى ، تنتج الحرية ضدها وتبقى عليه . وعلى هذا النحو يكون التحليل نقدا داخليا للحرية الفردية كما تظهر فى المجتمع الرأسمالى ، وكما تتطور بخطوات موازية لتطور الرأسمالية . فالقوى الاقتصادية للرأسمالية ، لو تركت تسير من تلقاء ذاتها ، لخلقت الاستعباد والفاقة ، وأدت الى تفاقم الصراع الطبقى . وهكذا فان حقيقة هذا الشكل للحرية هى نفيها .

ان العمل « الحى » ، أو قوة العمل ، هو العامل الوحيد الذى يزيد من قيمة ناتج العمل الى ما يتجاوز قيمة وسائل الانتاج . وهذه الزيادة فى القيمة تحول نواتج العمل الى عناصر مكونة لرأس المال . ومن ثم فان العمل لا ينتج استغلاله الخاص ، بل ينتج أيضا وسائل استغلاله ، أعنى رأس المال (١٠٤) .

ومن جهة أخرى فان رأس المال يقتضى أن تحول القيمة الفائضة من جديد الى رأسمال . ولو كان الرأسمالى يستهلك فائض القيمة الذى يحصل عليه بدلا من أن يستثمره من جديد فى عملية الانتاج ، لما عاد الانتاج يدر عليه ربحا ، ولاختفى الحافز من انتاج السلع . « ان التراكم يتمثل فى عودة تكوين رأس المال على نطاق يتزايد باطراد (١٠٥)، وهذا بدوره لا يكون ممكنا الا بالانتفاع على نحو متزايد من قوة العمل فى انتاج السلع . فالانتاج الرأسمالى على نطاق متزايد الاتساع يعد مساويا لازدياد الاستغلال على نفس المستوى . وتراكم رأس المال يعنى الفقر المتزايد للجماهير ، و « زيادة البروليتاريا » (١٠٦) .

ومع كل هذه السمات السلبية ، فان الرأسمالية تنمى القوى الانتاجية بمعدل سريع . ذلك لأن المقتضيات الكامنة فى رأس المال تقتضى زيادة فائض القيمة عن طريق الزيادة فى انتاجية العمل (بالترشيد والتكثيف) . ولكن التقدم التكنولوجى يقلل من كمية العمل الحى (أى العامل الذاتى) المستخدم فى عملية الانتاج ، بالنسبة الى كمية وسائل الانتاج (العامل الموضوعى) . فالعامل الموضوعى يزيد بقدر ما ينقص العامل الذاتى . وهذا التغير فى التركيب التكنيكى لرأس المال ينعكس فى تغير « تركيب القيمة » فيه : فقيمة قوة العمل تنقص بازدياد قيمة وسائل الانتاج . والحصيلة النهائية لهذا هى

---

(١٠٤) ص ٦٣٣ .
(١٠٥) ص ٦٣٦ .
(١٠٦) ص ٦٧٣ .

الزيادة فى « التركيب العضوى لرأس المال » . وتصاحب تقدم الانتاج زيادة فى كمية رأس المال المتوافر فى أيدى الرأســماليين الأفراد . ويعمل الأقوى منهم على اخراج الأضعف من مضمار المنافسة ، وتقل باستمرار الفئة التى يتركز فيها رأس المال . وتتحول المنافسة الفردية الحرة ذات الطابع الليبرالى الى منافســة احتكارية بين مؤسســات عملاقة . ومن جهة أخرى فان التركيب العضوى المتزايد لرأس المال يتجه الى خفض معدل الربح الرأسمالى ، ما دام استخدام قوة العمل. وهى المصدر الوحيد للقيمة الفائضة ، يقل بالنسبة الى اســتخدام وسائل الانتــاج .

ويؤدى خطر خفض معدل الربح الى زيادة تفاقم الصراع القــائم على المنافسة ، فضلا عن الصراع الطبقى : فتظهر أساليب سياسية فى الاستغلال تكمل الأساليب الاقتصادية التى تبلغ بالتدريج آخر مداها . وتؤدى ضرورة استخدام رأس المـال ، والانتاج لأجل الانتاج ، حتى فى الظروف المثلى ، الى انعدام تناسب محتوم بين مجالى الانتاج : مجال السلع الانتاجية ومجال السلع الاستهلاكية ، مما يترتب عليــه فائض دائم فى الانتاج[١٠٧] . ويصبح الاستثمار المربح لرأس المال أمرا متزايد الصعوبة . ويؤدى الصراع على الأسواق الجديدة الى غرس بذور الحروب الدولية الدائمة.

لقد لخصنا الآن بعضا من النتائج الحاسمة التى انتهى اليها ماركس فى تحليله لقوانين الرأسمالية . فالصورة التى يرسمها هى صورة نظام اجتماعى يتقدم عن طريق زيادة المتناقضات الكامنة فيه . ولكنه مع ذلك يتقدم ، بحيث تكون هذه المتناقضات هى ذاتها الوسائل التى يحدث بها تقدم هائل فى انتاجية العمل ، وانتفاع شــامل من الموارد الطبيعيــة وسيطرة كاملة عليها،واطلاق قدرات وبعث حاجات لم تعرف من قبل بين الناس . ان المجتمع الرأسمالى وحدة جامعة بين المتناقضات : فهو يحصل على الحرية عن طريق الاستغلال ، وعلى الثروة عن طريق الفقر ، والتقدم فى الانتاج عن طريق تقييد الاستهلاك . وهكذا فان بناء الرأسمالية ذاته بناء جدلى : اذ أن كل شكل ونظام فى العملية الاقتصــادية يولد نفيه المحدد ، وما الأزمة الا الصورة المتطرفة التى يتم بها التعبير عن المتناقضات.

ان قانون القيمة ، الذى يحكم المتناقضات الاجتماعية ، له قوة الضرورة الطبيعية . « فقانون القيمة لا يمارس تأثيره هنــا ، ولا يحفظ

---

(١٠٧) قارن هنريك جروسمان H. Grossmann فى المرجع المشار اليه ، ص ١٧٩ وما يليها .

التوازن الاجتماعي للانتاج في دوامة تقلباته العفوية ، الا بوصفه قانونا داخليا ، وقانونا أعمى من وجهة نظر الفاعلين الأفراد .» (١٠٨) وتتسم نتائج هذا القانون بنفس الطابع الأعمى . فهبوط معدل الربح ، وهو الهبوط الكامن في بناء النظام الرأسمالي نفسه ، يهدم أسس النظام ذاتها ، ويكون حائلا لا يستطيع الانتاج الرأسمالي أن يتقدم بعده .. وتزداد حدة التعارض بين الثراء الوافر والقوة الهائلة للقلة ، وبين الفقر الدائم للجماهير الغفيرة . وتكون النقطة التي يبلغ فيها نمو القوى الانتاجية أقصى مداه ، هي ذاتها التي يطفح فيها كيل الظلم والبؤس . فالعلاقات الاجتماعية التي يضعها الانسان ذاته هي التي تقضي على أي امكان حقيقي في تحقيق السعادة العامة ، بحيث يصبح الأمل الوحيد في التحرر منحصرا في نفي هذا المجتمع وتغييره .

⑦ الجدل الماركسي

نستطيع الآن أن نحاول تلخيص الصفات التي تميز الجدل الماركسي عن الجدل الهيجلي . فقد أكدنا من قبل أن هناك حقيقة معطاة واحدة كانت هي القوة الدافعة الأصلية للنظرة الجدلية الى الواقع عند كل من ماركس وهيجل ، وأعني بها الطابع السلبي للواقع . هذه السلبية هي التي أدت ، في العالم الاجتماعي ، الى ظهور متناقضات المجتمع الطبقي ، ومن ثم فقد ظلت هي المحركة لمسار العملية الاجتماعية . وقد انجذبت كل واقعة وكل حالة منفردة الى هذه العملية بحيث لم يعد من الممكن الوصول الى دلالتها الا عندما ينظر اليها في اطار هذه الكلية التي تنتمي اليها . « فالحقيقة »عند ماركس وهيجل معا ، لا تكمن الا في الكل ، أو في « الكلية ذات الطابع السلبي » .

ومع ذلك فان العالم الاجتماعي لا يصبح كلا ذا طابع سلبي الا من خلال تجريد يفرضه على المنهج الجدلي تركيب الموضوع الذي يطبق عليه هذا المنهج ، وهو المجتمع الرأسمالي . بل تستطيع القول ان التجريد من

(١٠٨) رأس المال ، المجلد الثالث ، ص ١٠٢٦ .

عمل الرأسمالية ذاتها ، وأن المنهج الماركسى انما يكتفى بمتابعة هـــذه العملية • فقد بين تحليل ماركس أن الارجاع الدائم للعمل العينى الى عمل مجرد هو الأساس الذى يبنى عليه الاقتصاد الرأسمالى ، وهو الذى يعمل على حفظ هذا الاقتصاد • ذلك لأن الاقتصاد الرأسمالى يبتعد خطوة فخطوة عن المجال العينى للنشاط الانسانى والحاجات البشرية ،ولا يحقق التكامل بين أوجه النشاط والحاجات الفردية الا عن طريق مجموعـة معقـــدة من العلاقات المجردة التى لا يكون للعمل الفردى فيها من قيمة الا بقدر مايمثل وقت عمل ضروريا من الوجهة الاجتماعية ، والتى تظهر فيها العلاقات بين الناس على صورة علاقات بين أشياء (سلع) • فعالم السلع عالم «مزيف» و « غامض » أو «مسحور» ، ولابد لـكل تحليل نقـــدى له أن يتابع أولا التجريدات التى تؤلف هذا العالم ، ثم يتخذ من هذه العلاقات المجردة نقطة بداية له ، لكى يصل الى مضمونها الحقيقى . وهكذا فان الخطوة الثانية هى تجريد التجريد ، أو التخلى عن عينية زائفة حتى يمكن استرجاع العينية الحقيقية • ومن ثم فان النظرية الماركسية تعرض أولا العلاقات المجردة التى تتحكم فى عالم السلع (كالسلعة ، والقيمة التبادلية ، والنقود ، والأجور) وتعود منها الى مضمون الرأسمالية فى كامل نموه (الاتجاهات التى يتسم بها بناء العالم الرأسمالى ، والمؤدية الى هدمه) •

لقد ذكرنا أن الحقيقة ، عند ماركس كما عند هيجل ، لا تكمن الا فى الـكلية totality ذات الطابع السلبى • ومع ذلك فان الكلية التى تتحرك فيها النظرية الماركسية مغايرة لتلك التى عرفتها الفلسفة الهيجلية • وهذا التباين هو الذى يوضح الاختلاف الحاسم بين الجدل الهيجلى والماركسى • فالكلية عند هيجل هى كلية عقلية ، وهى نسق أنطولوجى مقفل ، يصبح آخر الأمر فى هوية مع النسق العقلى للتاريخ • وهكذا كان المسار الجدلى عند هيجل مسارا أنطولوجيا شـــــاملا ، يتخذ فيه التاريخ نمط المسار الميتافيزيقى للوجود . أما ماركس فقد فصل الجدل عن هذا الأساس الأنطولوجى . وأصبحت سلبية الواقع فى مؤلفاته وضعا **تاريخيا** ،لايمكن تجميده بجعله حالة ميتافيزيقية • وبعبارة أخرى فقد أصبحت وضعـــا اجتماعيا ، مرتبطا بشكل تاريخى خاص للمجتمع • والـكلية التى يصل اليها الجدل الماركسى هى كلية المجتمع الطبقى ، كما أن السلبية التى تكمن من وراء متناقضاته وتشكل مضمونه ذاته هى سلبية العلاقات الطبقية • وهنا أيضا نجد أن الـكلية الجدلية تشمل الطبيعة ، ولـكن لا يكون ذلك الا بقدر ما تدخل هذه الأخيرة فى العملية التاريخية للانتـــاج الاجتماعى وتتحكم فيها • هذا الانتاج يتخذ ، فى المسار المتقدم للمجتمـع الطبقى ،

أشكالا مختلفة فى المستويات المختلفة لتطوره ، وهذه الأشكال هى الاطار الذى تندرج فيه كل التصورات الجدلية ٠

وهكذا أصبح المنهج الجدلى ، بطبيعته ذاتها ، منهجا تاريخيا ٠ والمبدأ الجدلى ليس مبدأ عاما ينطبق بنفس الطريقة على أى موضوع ٠ صحيح أن كل واقعة ، أيا كانت ، يمكن اخضاعها لتحليل جدلى ، مثل كوب الماء مثلا فى مناقشة لينين المشهورة (١٠٩) ٠ ولكن كل هذه التحليلات تؤدى الى تركيب العملية الاجتماعية التاريخية ، وتبين أن لها دورها فى الوقائع المراد تحليلها ٠ فالجدل يأخذ الوقائع على أنها عناصر فى كل تاريخى محدد لا يمكن فصلها عنه . وقد ذكر لينين ، فى اشارته الى مثال كوب الماء ، ان «كل السلوك العملى الانسانى ينبغى أن يدخل فى «تعريف» الموضوع.» وهكذا تزول الموضوعية المستقلة لكوب الماء ٠ أى أن كل واقعة لاتخضع للتحليل الجدلى الا بقدر ما تكون متأثرة بالمنازعات والصراعات التى تنطوى عليها العملية الاجتماعية .

ان الطابع التاريخى للجدل الماركسى يشمل السلبية السائدة فضلا عن نفى هذه السلبية ٠ فالحالة الراهنة سلبية ، ولا يمكن أن تصبح ايجابية الا باطلاق الامكانات الكامنة فيها ٠ هذا الاطلاق أو التحرير ، وهو نفى النفى ، يتحقق باقامة نظام جديد للأشياء ٠ فالسلبية ونفيها مرحلتان مختلفتان فى نفس العملية التاريخية ، يتحكم فيهما السلوك التاريخى للانسان . والحالة « الجديدة » هى **حقيقة** القديمة ، ولكن هذه الحقيقة لا تنشأ بصورة مطردة وآلية من الحالة الأسبق منها ، بل انها لا يمكن أن تنطلق من عقالها الا بعمل مستقل يقوم به الناس ، ويلغى الحالة السلبية القائمة بأسرها ٠ وبالاختصار فان الحقيقة ليست عالما قائما بذاته ، منفصلا عن الواقع التاريخى ، وليست مجالا للأفكار ذات الصحة الأزلية ٠ صحيح أنها تعلو على الواقع التاريخى القائم ، ولكن لا يكون ذلك الا بقدر ما تعبر مرحلة تاريخية معينة لكى تنتقل الى أخرى ٠ فالحالة السلبية فضلا عن نفيها ، هى حدث عينى داخل فى نطاق الكلية نفسها ٠

ويعد الجدل الماركسى منهجا تاريخيا بمعنى آخر : فهو يتناول مرحلة بعينها من مراحل المسار التاريخى ٠ وينقد ماركس الجدل الهيجلى لأنه عمم الحركة الجدلية بحيث جعل منها حركة لكل الوجود ، أى للوجود بما

---

(١٠٩) « اعمال مختارة » ، نيويورك ١٩٣٤ . الناشر International Publishers المجلد التاسع ، ص ٦٢ وما يليها ٠

هو كذلك ، وبذلك لم يستخلص منها الا « التعبـــير المجرد ، المنطقى ، النظرى ، عن حركة التاريخ . »(١١٠) وفضلا عن ذلك فان الحركة التى عبر عنها هيجل على هـــذا النحو المجرد ، والتى ظن أنها عامة ، لا تميز بالفعل الا مرحلة بعينها فى تاريخ الانسان ، وأعنى بها « تاريخ انتقاله الى النضج » (١١١) . ولذلك فان تمييز ماركس بين تاريخ مرحلة الانتقال الى النضج ، وبين « التاريخ الفعلى » للانسانية ، يعد تقييدا لنطاق الجدل. فتاريخ انتقال الانسانية الى النضج ، الذى يسميه ماركس بمرحلة ما قبل التاريخ بالنسبة الى البشرية ، هو تاريخ المجتمع الطبقى . أما التـــاريخ **الفعلى** فسوف يبدأ بعد الغاء هذا المجتمع . فالجدل الهيجلى يقـدم الينـا الشكل **المنطقى المجرد** للتطور فيما قبل التاريخ ، بينما يقدم الجدل الماركسى حركته **الحقيقية العينية** . ومن ثم فان الجدل المـاركسى يظل بدوره مقيدا بمرحلة ما قبل التاريخ .

ان السلبية التى يبدأ بها الجدل الماركسى هى السلبية المميزة للوجود الانسانى فى المجتمع الطبقى . والصراعات التى تزيد من حدة هذه السلبية وتؤدى آخر الأمر الى القضاء عليها هى صراعات المجتمع الطبقى . وتنطوى ماهية الجدل الماركسى ذاته على القول بأن الانتقال من مرحلة ما قبل التاريخ التى يمثلها المجتمع الطبقى ، الى تاريخ المجتمع اللاطبقى ، سيـــؤدى الى تغيير تركيب الحركة التاريخية بأكملها . فعندما تصبح البشرية هى صانعة تطورها عن وعى ، لن يعود من الممكن تلخيص تاريخها من خـلال أشـكال تنطبق على مرحلة ما قبل التاريخ .

ان منهج ماركس الجدلى يظل يعكس ســيطرة القوى الاقتصادية العمياء على مجرى المجتمع . فالتحليل الجدلى للواقع الاجتماعى من خلال متناقضاته الكامنة ، ومن خلال تجاوز هذه المتناقضات ، يبين لنا أن هذا الواقع تطغى عليه آليات موضوعية تمارس تأثيرها بنفس الضرورة التى تتسم بها القوانين «الطبيعية» (الفيزيائية) ــ على هذا النحو وحده يمكن أن يكون التناقض هو القوة النهائية التى تجعل للمجتمع حركة مستمرة . وتكون هذه الحركة جدلية فى ذاتها طالما أنها لم تخضع بعد لتوجيه النشاط الواعى بذاته للأفراد المجتمعين بحرية. فالقوانين الجدلية هى المعرفة النامية المتطورة للقوانين « الطبيعية » للمجتمع ، ومن ثم فهى خطوة نحو الغاء هذه القوانين الأخيرة ، وان كانت تظـــل مع ذلك معرفة

---

(١١٠) «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية» ، المرجع المشار اليه ، ص ١٥٢ ــ ٣ .

(١١١) المرجع نفسه ، ص ١٥٣ .

بالقوانين «الطبيعية» . صحيح ان الصراع مع «عالم الضرورة» سيستمر مع انتقال الانسان الى مرحلة تاريخه « الفعلى » ، وأن السلبية والتناقض لن يختفيا . ومع ذلك فعندما يصبح المجتمع هو الفاعل الحر فى هذا الصراع ، فان هذا الصراع سيتخذ أشكالا مختلفة كل الاختلاف . لهذا السبب لم يكن من المقبول أن يفرض التركيب الجدلى لما قبل التاريخ على التاريخ المقبل للانسانية .

والتصور الذى يربط الجدل الهيجلى ، على نحو قاطع ، بتاريخ المجتمع الطبقى هو تصور **الضرورة** . فالقوانين الجدلية قوانين **ضرورية** ؛ والصور المختلفة للمجتمع الطبقى تزول **بالضرورة** من جراء متناقضاتها الداخلية . ويقول ماركس ان قوانين الرأسمالية تسير «بضرورة محتومة نحو نتائج لامفر منها» . على أن هذه الضرورة لا تنطبق على التحول الايجابى للمجتمع الرأسمالى . صحيح ان ماركس قد افترض أن نفس الآليات التى تؤدى الى تركز رأس المال وتمركزه ، تؤدى أيضا الى « تأميم العمل » . « فالانتاج الرأسمالى يؤدى الى نفى ذاته أو سلبها ، وذلك بحتمية مماثلة لحتمية القانون الطبيعى» ،والمقصود بهذا النفى هو الملكية المبنية على «التعاون والاشتراك فى تملك الأرض ووسائل الانتاج.»(١١٢) ومع ذلك فان المرء يشوه الدلالة الكاملة للنظرية الماركسية لو استدل من الضرورة المحتومة التى تحكم تطور الرأسمالية ، على وجود ضرورة مماثلة فى موضوع التحول الى الاشتراكية . فعندما تنفى الرأسمالية ، لا تعود العمليات الاجتماعية خاضعة لحكم القوانين الطبيعية العمياء . وهذا بعينه هو ما يميز الجديد من القديم . فالانتقال من موت الرأسمالية المحتوم الى الاشتراكية ضرورى ، ولكنه ليس ضروريا الا بمعنى أن النمو الكامل للفرد ضرورى . كذلك فان الاتحاد الاجتماعى الجديد للأفراد ضرورى ، ولكنه ليس ضروريا الا بمعنى أن من الضرورى استخدام القوى الانتاجية المتوافرة من أجل تلبية المطالب العامة لكل الأفراد . فتحقيق الحرية والسعادة هو الذى يجعل من الضرورى اقامة نظام يتحكم فيه الأفراد المجتمعون فى تنظيم حياتهم . وقد أكدنا من قبل أن سمات المجتمع المقبل تنعكس فى القوى الراهنة التى تعمل على تحقيقه . ولا يمكن أن تكون هناك ضرورة عمياء فى الاتجاهات التى تفضى الى مجتمع حر واع بذاته . فنفى الرأسمالية يبدأ داخل الرأسمالية ذاتها ، ولكن حتى فى المراحل التى

(١١٢) رأس المال ، المجلد الاول ، ص ٨٣٧ .

تسبق الثورة يظهر التأثير الفعال للتلقائيـة العـاقلة التى ستشيـع فى مراحل ما بعد الثورة • والواقع أن الثورة تتوقف على مجموعة من الظروف الموضوعية : فهى تقتضى بلوغ مستوى معين من الثقافة المادية والعقلية ، وطبقة عاملة منظمة واعية بذاتها على نطاق عالمى ، وصراعا طبقيا حادا. على أن هذه الظروف لا تصبح ظروفا ثورية الا اذا استغلت ووجهت بنشاط واع يرمى الى تحقيق الهدف الاشتراكى • فليس هنـــاك أدنى قدر من الضرورة الطبيعية أو الحتمية الآلية يضمن الانتقـال من الرأسماليـة الى الاشتراكية •

ولقد عملت الرأسمالية ذاتها على توسيع نطاق وقـدرة العمليـات العقلية الى حد كبير • على أن « القوانين الطبيعية » التى تحدد مســار الرأسمالية قد ظهرت فى مقابلها اتجاهات من نوع آخر ، عملت على تعويق تأثير العمليات الضرورية، وبذلك أطالت من أجل النظام الرأسمالى (١١٣) • ففى مجالات معينة آستحدثت الرأسمالية تنظيمات سياسية وادارية واسعة النطاق. مثال ذلك أن التخطيط ليس سمة ينفرد بها المجتمع الاشتراكى (١١٤) • فالضرورة الطبيعية للقوانين الاجتماعية التى عرضهـا ماركس تتضمن امكان مثل هذا التخطيط فى ظل الرأسمالية ، وذلك عندما أشارت هذه القوانين الى التفاعل بين النظام والفوضى ، وبين الفعل الواعى والآليات العمياء • وبطبيعة الحال فان امكان التخطيط الرشيد فى النظام الرأسمالى لا يقلل من صحة القوانين الأساسية التى اكتشفها ماركس فى هذا النظام ــ وهى القوانين التى تؤدى حتما الى فناء هذا النظام • ولـكن العملية يمكن أن تحتاج الى فترة طويلة من الوحشية والبربرية • ولا يمكن منع حدوث هذه الوحشية الا بالعمل الحر • ان الثورة تقتضى نضوج قوى متعددة ، ولكن أعظم هذه القوى هى القوى الذاتية ، أعنى الطبقة الثورية ذاتها (١١٥) . فتحقيق الحرية والعقل يقتضى توافر المعقولية الحـرة فى أولئك الذين سيحققونها .

واذن فالنظرة الماركسية منافية للحتمية القدرية • صحيح أن المادية التاريخية تتضمن مبدأ حتميا هو القائل ان الوعى يتحكم فيــه الوجود

---

(١١٣) المرجع نفسه ، المجلد الثالث ، ص ٢٧٢ ــ ٨١ •

(١١٤) نقد برنامج جوتا Critique of the Gotha Program ١٨٩١ ، نيويورك ١٩٣٨ •

(١١٥) عقم الفلسفة The Poverty of Philosophy ترجمة H. Quelch شيكاغو ١٩١٠ ، ص ١٩٠ "

الاجتماعي · على أننا قد حاولنا أن نبين أن الاعتماد الضروري الذي يعبر عنه هذا المبدأ ينطبق على الحياة في فترة « ما قبل التاريخ » ، أعني على حياة المجتمع الطبقي . فعلاقات الانتاج التي تقيد امكانات الانسان **وتشوهها** ، تتحكم حتما في وعيه ، لا لشيء الا لأن المجتمع لا يسلك بحرية ووعي · وما دام الانسان عاجزا عن السيطرة على هذه العلاقات واستخدامها في اشباع حاجات الكل ورغباتهم ، فانها ستتخذ شكل كيان موضوعي مستقل · والوعي ، الذي تسيطر عليه هذه العلاقات وتطغى عليه ، يصبح بالضرورة **أيديولوجيا** ·

وبطبيعة الحال فان وعي الناس سيظل يتحدد بالعمليات المادية التي تمد مجتمعهم بالانتاج اللازم له ، حتى بعد ان يكون الناس قد توصلوا الى تنظيم علاقاتهم الاجتماعية على نحو من شأنه أن تسهم هذه العلاقات على أفضل نحو في النهوض الحر للجميع · ولكن عندما تصبح هذه العمليات المادية عاقلة ، وتصبح عملا واعيا يقوم به الناس ، فان الاعتماد الأعمى للوعي على الظروف الاجتماعية لن يعود له وجود . فالعقل ، حين تتحكم فيه ظروف اجتماعية عاقلة ، لا يكون قد خضع الا لذاته . والحرية الاشتراكية تضم طرفي العلاقة بين الوعي والوجود الاجتماعي . وهكذا فان مبدأ المادية التاريخية يؤدي الى نفي ذاته .

***

ان عملية العمل ، التي تظهر على أنها أساسية في التحليل الماركسي للرأسمالية ومنشئها ، هي الميدان الذي تدور فيه مختلف فروع التفكير النظري والسلوك العملي في المجتمع الرأسمالي · ومن ثم فان فهم عملية العمل هو في الوقت ذاته فهم لمصدر التفرقة بين النظر والعمل ، وللعنصر المؤدي الى اعادة الربط بينهما · ذلك لأن النظرية الماركسية هي بطبيعتها نظرية في المجتمع تتصف بالتكامل وتعمل على تحقيق التكامل · والعملية الاقتصادية للرأسمالية تمارس تأثيرا كليا شاملا على كل تفكير نظري وسلوك عملي. والتحليل الاقتصادي ، حين يرفع النقاب الذي تختفي وراءه الرأسمالية ، وينفذ من وراء « التشيؤ » ، لابد أن يصل الى التربة العميقة المشتركة بين كل تفكير نظري ومسلك عملي في هذا المجتمع ·

ان الاقتصاد الماركسي لا يدع مجالا لفلسفة مستقلة ، أو علم نفس أو علم اجتماع مستقل · « فالأخلاق والدين والميتافيزيقا ، وباقي مظاهر الأيديولوجية وأشكال الوعي المناظرة لها ، لا تعود محتفظة بمظهر

الاستقلال ٠٠ ذلك لأنه عندما يكون الأمر متعلقا بتصوير الواقع ، فان الفلسفة بوصفها فرعا مستقلا للنشاط ، تفقد وسيط وجودها ٠ وعلى أحسن الفروض فان مكانها لا يمكن أن يشغل الا بتلخيص لأعم النتائج والتجريدات التى تنشأ من ملاحظة التطور التاريخى للناس ٠(١١٦)

وبانفصال النظرية عن العمل ، أصبحت الفلسفة مقرا للنظرية الصحيحة ٠ واضطر العلم اما الى الخضوع « لخدمة رأس المال » (١١٧) ، واما الى الانحطاط الى مستوى النشاط الذى يمارس على سبيل الترفيه واضاعة الوقت ، دون أى اهتمام بالصراعات الفعلية للبشر ، على حين أن الفلسفة تولت ، بواسطة الفكر المجرد ، حماية الحلول التى أتى بها الانسان لمشكلته من الحاجات والمخاوف والرغبات ٠ وأصبح « العقل الخالص » ، أى العقل مطهرا من العوارض التجريبية ، هو المقر الصحيح للحقيقة ٠

ولقد أثار « كانت » ، قرب نهاية كتابه « نقد العقل الخالص » ، الأسئلة الثلاثة التى هى أكثر الأسئلة أهمية بالنسبة الى العقل البشرى ، وهى : كيف أستطيع أن أعرف ؟ ما الذى ينبغى على عمله ؟ ما الذى يجوز لى أن آمله ؟ هذه الأسئلة ، والمحاولات التى بذلت للاجابة عنها ، تشمل بالفعل صميم الفلسفة ، وتمثل اهتمامها بالامكانات الأساسية للانسان وسط مظاهر الحرمان التى يراها حوله فى الواقع ٠ وقد وضع هيجل هذا الاهتمام الفلسفى فى السياق التاريخى لعصره ، بحيث أصبح من الواضح أن أسئلة « كانت » قد انتقلت الى مجال المسار التاريخى الفعلى ٠ فمعرفة الانسان ، وسلوكه ، وأمله ، كلها قد وجهت نحو اقامة مجتمع عاقل ٠ أما ماركس فقد أخذ على عاتقه ايضاح القوى والاتجاهات العينية التى تحول دون تحقيق هذا الهدف ، وتلك التى تساعد على ذلك ٠ وقد كان الارتباط المادى لنظريته بشكل تاريخى محدد للعمل الاجتماعى ــ كان هذا الارتباط مؤديا الى انكار الفلسفة ، بل وعلم الاجتماع أيضا ٠ فالوقائع الاجتماعية التى حللها ماركس (كاغتراب العمل ، و « فتيشية » عالم السلع ، وفائض القيمة ، والاستغلال) ليست مشابهة لوقائع علم الاجتماع ، كالطلاق والجريمة وتنقل السكان والدورات الاقتصادية ٠

والعلاقات الأساسية للمقولات الماركسية ليست داخلة فى نطاق علم الاجتماع أو أى علم يهتم بوصف **الظواهر** الموضوعية للمجتمع وتنظيمها ٠ بل انها لا تظهر على هيئة وقائع الا بالنسبة الى نظرية تتأملها مستهدفة نفيها مقدما ٠ فالنظرية الصحيحة ، فى نظر ماركس ، هى الوعى بمسلك عملى يستهدف تغيير العالم ٠

على أن تصور الحقيقة عند ماركس بعيد كل البعد عن النسبية ٠ فليست هناك الا حقيقة واحدة ، ومسلك عملى واحد قادر على تحقيقها ٠ وقد أوضحت النظرية الاتجاهات التى تساعد على بلوغ نظام عقلى للحياة ، وشروط ايجاد هذا النظام ، والخطوات الأولى الواجب اتخاذها ٠ كما وضعت صيغة الهدف النهائى للسلوك العملى الاجتماعى الجديد : وهى الغاء العمل ، واستخدام وسائل الانتاج المؤممة من أجل النهوض الحر بالأفراد جميعا ٠ وما بقى بعد ذلك هو مهمة النشاط المتحرر للانسان ذاته ٠ وتظل النظرية تصاحب المسلك العملى فى كل لحظة ، فتحلل الموقف المتغير وتصوغ تصوراته تبعا لذلك ٠ صحيح أن الشروط العينية المؤدية الى بلوغ الحقيقة قد تتباين ، ولكن الحقيقة تظل واحدة ، والنظرية هى التى تحميها آخر الأمر ٠ وسوف تصون النظرية الحقيقة حتى لو انحرف المسلك العملى الثورى عن طريقه الصحيح ٠ فالمسلك العملى يسير وراء الحقيقة ، لا العكس ٠

هذه النظرة المطلقة الى الحقيقة تكمل التراث الفلسفى للنظرية الماركسية ، وتفصل النظرية الجدلية على نحو قاطع عن الأشكال التالية للوضعية والنسبية ٠

الفصل الثانى

أسس المذهب الوضعي ونشأة علم الاجتماع

(١) الفلسفة الإيجابية والسلبية *

دخل الفكر الأوروبى ، فى العقد التالى لوفاة هيجل ، عهد «الوضعية». وقد اتخذت هذه الوضعية لنفسها اسم مذهب «الفلسفة الوضعية» ، وهو مذهب كانت له صورة مختلفة كل الاختلاف عن صورة الوضعية المتأخرة. وقد نشر كتاب كونت «دروس فى الفلسفة الوضعية» فيما بين عامى ١٨٣٠ و ١٨٤٢ ، كما نشرت فلسفة « شتال Stahl » الوضعية فى الدولة فيما بين عامى ١٨٣٠ و ١٨٣٧ ، وبدأ شلنج فى عام ١٨٤١ محاضراته التي ألقاها فى برلين عن « الفلسفة الوضعية positive Philosophie وهى المحاضرات التى كان يعدها منذ عام ١٨٢٧ .

وعلى حين أنه لا يمكن أن يكون ثمة شك فى الدور الذى أسهم به كونت فى الوضعية (مع ملاحظة أن كونت ذاته قد استمد المنهج الوضعى من أسس الفلسفة الوضعية عند شلنج) ، فقد يبدو من الخطأ الشديد أن نربط فلسفة شلنج و «شتال» الوضعية بهذه الحركة . ألم يكن شلنج من دعاة الميتافيزيقا فى أكثر صورها تعاليا ، وألم يقدم «شتال» فلسفة دينية للدولة ؟ صحيح أن شتال معروف بوصفه ممثلا للوضعية فى الفلسفة

(*) ينبغى أن يلاحظ القارىء ، طوال هذا الفصل ، ان كلمة positive philosophy تعنى الفلسفة الوضعية ، وتعنى ايضا الفلسفة الايجابية . والمؤلف فى معظم الاحيان يقصد المعنيين فى آن واحد ، وان كان الجمع بينهما مستحيلا فى اللغة العربية . ولابد للقارىء من ان يستحضر فى ذهنه المعنيين معا كلما صادف أحدهما على حدة ، حتى يدرك الصلة بين « الوضعية » و « الايجابية » و « السلبية » فى هذا الفصل .

(المترجم)

التشريعية ، ولكن ما صلة فلسفة الاسطورة والوحى عند شلنج ــ وهى الفلســفة التى أمدت نظرية شــتال ببعض من تصوراتها الاساسية ــ بالوضعية ؟

على أننا نجد،فى «فلسفة الوحى Philosophie der Offenbarung عند شلنج أن الميتافيزيقا التقليدية ، نظرا الى أنها لا تهتم الا بمفهوم الأشياء وماهيتها الخالصة ، لم تستطع التوصل الى الوجود الفعلى للأشياء ، ومن ثم فانها عجزت عن تقديم معرفة حقيقية . وفى مقابل ذلك تستهدف فلسفة شلنج الوصول الى ما هو فعلى موجود ، وتصف نفسها ــ لهذا السبب ــ بأنها « وضعية » . وقد أثار شلنج السؤال عن احتمال كون الميتافيزيقا العقلانية فلسفة « سلبية » خالصة ، بحيث يكون على الفلسفة الوضعية ــ مسايرة منها لتفنيد كانت للميتافيزيقا ــ أن « تنظم نفسها ، متحررة ومستقلة عن الأولى ، فتصبح علما قائما بذاته . »(١)

وفضلا عن ذلك فان شلنج أخذ على عاتقه فى عام ١٨٢٧ ، فى ختام محاضراته فى تاريخ الفلسفة الحديثة ، أن يبرر اهتمام الفلاسفة الانجليز والفرنسيين بالتجربة ، ودافع عن هذه التجريبية ضد خصومها الالمان . وقد ذهب الى حد أنه أعلن أنه « لو لم يكن لدينا الا الخيار بين التجريبية والقبلية الصارمة لمذهب عقلانى متطرف ، لما تردد أى ذهن حر فى اختيار التجريبية . »(٢) وختم كلامه بقوله ان الرسالة العظيمة للفلسفة الألمانية ينبغى أن تكون تجاوز الميتافيزيقا ذات النزعة القبلية عن طريق « مذهب وضعى» يعمل على تحويل الفلسفة ، آخر الامر ، الى «علم حقيقى للتجربة» .

ومن المؤكد أن فلسفة شلنــج الوضعية مختلفــة الى حد بعيد ، فى جوانبها الاساسية ، عن فلسفة كونت . فالامور «الوضعية» ، عند كونت، هى الامور الواقعة التى هى موضوعات للملاحظة ، على حين أن شلنج يؤكد أن التجربة لا تقتصر على وقائع الحس الخارجى والداخلى . ويولى كونت وجهه شطر العلم الفيزيائى والقوانين الضرورية التى تحكم الواقع بأسره، على حين أن شلنج يحاول تقديم «فلسفة للحرية» ، ويرى أن النشاط الحر الخلاق هو الواقعة النهائية والاساسية للتجربة . ومع ذلك فهناك ، برغم

---

(١) شلنج : الاعمال الكاملة Sämmtliche Werke القســم الثانى ، المجلد الثالث ، شتتجارت ١٨٥٨ ، ص ٨٣ .

(٢) المرجع نفسه ، القســم الاول ، المجلد العاشر ، شتتجارت ١٨٦١ ، ص ١٩٨ .

هذه الاختلافات الاساسية ، اتجاه مشترك فى كلتا الفلسفتين الى مقاومة طغيان النزعة القبلية a priorism واستعادة سلطة التجربة(٣) ٠

هذا الاتجاه المشترك يمكن أن يفهم على أفضل نحو اذا تأملنا الخصم الذى كانت الفلسفة الوضعية تحاربه ٠ فالفلسفة الوضعية كانت رد فعل واعيا على الاتجاهات النقدية الهدامة للمذهب العقلانى الفرنسى والالمانى، وهو رد فعل اتخذ طابعا مريرا بوجه خاص فى ألمانيا ٠ ونظرا الى الاتجاهات النقدية للمذهب الهيجلى ، فقد وصف بأنه «فلسفة سلبية» ٠ وأدرك معاصروه أن المبادىء التى أعلنها هيجل فى فلسفته أدت الى « نقد لكل شىء كان يعد حتى الآن حقيقة موضوعية ٠ » (٤) ففلسفته «نفت» أى واقع لا معقول ولا عقلى ، أى فندته ٠ ولكن رد الفعل (الرجعى) رأى فى محاولة هيجل قياس الواقع وفقا لمعايير العقل المستقل ـ رأى فى ذلك تحديا للنظام القائم . وقيل ان الفلسفة السلبية (أو النافية)تبحث عن امكانات الاشياء ، ولكنها عاجزة عن معرفة واقعها الفعلى ٠ فهى تقتصر على «الصور المنطقية» ولا تصل أبدا الى مضمونها الفعلى ، الذى لا يمكن استنباطه من هذه الصور ٠ ونتيجة لذلك فان الفلسفة السلبية ـ كما يقول ناقدو هيجل ـ لا تستطيع تفسير الاشياء على ما هى عليه ، أو تبريرها ٠ وأدى ذلك الى أهم الاعتراضات جميعا ، وهو أن الفلسفة السلبية ، نظرا الى بنائها التصورى ، «تنفى» (أو تنكر) الأشياء على ماهى عليه . فالأمور الواقعة التى تؤلف الوضع القائم أو الحالة الراهنة ، حين ينظر اليها فى ضوء العقل ، تصبح سلبية ، محدودة ، عارضة ـ أى تصبح صورا زائلة داخل عملية شاملة تؤدى الى تجاوزها . وهكذا نظر الى الجدل الهيجلى على أنه أوضح أنموذج لكل سلب هادم لما هو معطى، اذ أن كل شكل معطى ينتقل فيه مباشرة الى ضده ، ولا يصل الى مضمونه الحقيقى الا بهذا الانتقال . هذا النوع من الفلسفة ، على حد قول النقاد ، ينكر على المعطى شرف الواقعية ، وهو ينطوى على «مبدأ

---

(٣) أدرك كونستانتين فرانتس Constantin Frantz وهو فيلسوف سياسى ألمانى من كبار أصحاب النزعات المحافظة ـ أدرك منذ عام ١٨٨٠ أن « المدرسة الوضعية فى فرنسا » ، وفلسفة شلنج الوضعية « متجهتان ، بمعنى معين ، نحو نفس الغاية » (فلسفة شلنج الوضعية Schellings positive Philosophie كوتن Cöthen ١٨٨٠ ، الباب الثالث ، ص ٢٧٧) ٠

(٤) موزس هيس : « الازمة الحاضرة للفلسفة الالمانية M. Hess : Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie ١٨٤٢ ، فى « دراسات اشتراكية Sozialistische Aufsätze برلين ١٩٢١ ، ٩ ، ١١ »

الثورة » (كما قال شتال) . وفهمت عبارة هيجل القائلة ان الواقعى معقول ، بأنها تعنى أن المعقول وحده هو الواقعى .

ولقد شنت الفلسفة الوضعية هجومها المضاد على المذهب العقلانى النقدى فى جبهتين . فقد حارب كونت ضد النمط الفرنسى من الفلسفة السلبية ، أى ضد تراث ديكارت وعصر التنوير . وفى المانيا ، كان الصراع موجها ضد مذهب هيجل . فتلقى شلنج تكليفا صريحا من الامبراطور فريدرش فلهلم الرابع بأن « يحطم بذرة الأفعوان » فى المذهب الهيجلى، على حين أن شتال ، وهو مفكر آخر من اعداء هيجل ، أصبح المتحدث الفلسفى بلسان الملكية البروسية فى عام ١٨٤٠ . وأدرك الزعماء السياسيون الألمان بوضوح أن فلسفة هيجل ، بدلا من أن تبرر الدولة فى الشكل العينى الذى اتخذته ، تتضمن الأداة المؤدية الى هدمها . فى هذا الموقف ، تقدمت الفلسفة الوضعية لتقوم بدور النقد الايديولوجى فى الوقت المناسب .

هذا الهجوم المزدوج للفلسفة الوضعية ، الذى لخصناه الآن ، هو الصفة المميزة لتاريخ الفكر فى الفترة التالية لهيجل (٥) . وقد اعتقد الناس أن الفلسفة الوضعية تغلبت على الفلسفة السلبية فى كل جوانبها، أى أنها استطاعت أن تقضى على كل محاولة لاخضاع الواقع لعقل متعال. وفضلا عن ذلك فقد افترض أن هذه الفلسفة تعلم الناس كيف ينظرون الى ظواهر عالمهم ويدرسونها على أنها موضوعات محايدة ، تحكمها قوانين تسرى على نحو شامل . وأصبحت لهذا الاتجاه أهمية خاصة فى الفلسفة الاجتماعية والسياسية . اذ كان هيجل قد نظر الى المجتمع والدولة على أنهما عمل تاريخى للانسان ، وفسرهما من خلال فكرة الحرية ؛ وفى مقابل ذلك درست الفلسفة الوضعية الوقائع الاجتماعية مقتدية بأنموذج الطبيعة ، ومن خلال فكرة الضرورة الموضوعية . وقد حرصت على الاحتفاظ باستقلال الامور الواقعة ، وتوجيه الاستدلال الى قبول ما هو معطى . وعلى هذا النحو استهدفت الفلسفة الوضعية أن تتصدى للعملية النقدية التى ينطوى عليها «النفى» الفلسفى لما هو معطى ، وأن ترد للوقائع شرف الوجود الايجابى .

---

(٥) سوف نتجاهل فلسفة شلنج الوضعية فى المناقشة التالية ، لعدم وجود صلة بينها وبين تطور الفكر الاجتماعى ، ولانها لم تؤثر فى الفلسفة السياسية الا من خلال استخدام « شتال » لها .

هذه هى النقطة التى يصبح فيها الارتبـاط بين الفلسفة الوضعية (فى القرن التاسع عشر) وبين الوضعية (بالمعنى الحديث) واضـحا • فالسمة المشتركة بينهما ، الى جانب صراعهـما المشـترك ضد النزعة القبلية الميتافيزيقية ، هى توجيه الفكر نحو الامور الواقعة ، ورفع مكانة التجربة بحيث تصبح هى القول الفصل فى كل معرفة •

ومن المؤكد أن المنهج الوضعى قد هدم كثيرا من الأوهام اللاهوتية والميتافيزيقية ، وساعد على تقدم مسيرة الفكر الحر ، لا سيما فى العلوم الطبيعية• وقد أحرزت هذه العلوم تقدما هائلا فى النصف الاول من القرن الماضى ، أدى الى تدعيم الهجوم الوضعى على الفلسفة المتعالية • وتحت تأثير المزاج العلمى الجديد استطاعت الوضعية أن تدعى أنهـا ــ على حد تعبير كونت ــ التكامل الفلسفى للمعرفة الانسانية ؛ وكان المقصود هو أن يتحقق التكامل عن طريق تطبيق المنهج العلمى تطبيقا شاملا، واستبعاد كل الاهداف التى لا يمكن ، فى نهاية المطاف ، تحقيقها بالملاحظة •

على أن معارضة الوضعية للمبدأ القائل ان الامور الواقعةفى التجربة ينبغى تبريرها أمام محكمة العقل قد حالت دون تفسير هذه «المعطيات» من خلال **نقد شامل للمعطى** ذاته • فمثل هذا النقد ليس له مجـال فى العلم • وهكذا فان الفلسفة الوضعية ، فى نهاية الأمر ، يسرت استسلام الفكر لكل ماهو موجود ، ولكل ماالديه القدرة على الاستمرار فى التجربة• وقد ذكر كونت صراحة أن لفظ «الوضعى» الذى كان يصـف به فلسفته يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفا ايجـابيا من الوضع السـائد • فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة الى «نفيه» • وسوف نرى أن كونت وشتال قد أكدا على نحو قاطع هذا المعنى المتضمن فى تفكيرهما • وهكذا فان الاهداف السياسية التى عبرا عنها على هذا النحو ربطت الفلسفة الوضعية بنظريات الثورة المضادة فى فرنســا : اذ تأثر كونت بدى ميستر De Maistre وشتال ببيرك Burke •

لقد كانت الوضعية هى أعظم قوة دافعة للنظرية الاجتماعية الحديثة خلال القرن التاسع عشر • فمن هذه الوضعية ظهر علم الاجتماع ، وبتأثيرها تحول الى علم تجريبى مستقل • على أن من واجبنا ، قبل أن نواصل هذا الاتجاه فى التحليل ، أن نبحث بايجاز فى اتجاه النظرية الاجتماعية الذى يتمثل فى المجموعة المسماة بالاشـتراكيين الفرنسيين الأوائل ، الذين كانت لهم جذور تختلف عن جذور الوضعيين ، والذين

يقودنا تفكيرهم الى اتجاه آخر ، وان كانوا قد ارتبطوا فى البداية بالموقف الوضعى ٠

***

كانت الدوافع الحاسمة لنظريات الاشتراكيين الفرنسيين الاوائل هى المنازعات الطبقية التى تميز بهـا تاريخ الفترة اللاحقـة للثورة الفرنسية ٠ فقد أحرزت الصناعة تقـدما هائلا ، وظهرت أولى بوادر الحركات الاشتراكية ، وبدأت الطبقة العاملة تدعم قواها ٠ ورأى هؤلاء المفكرون أن الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية القائمة تكون الاساس الحقيقى للمسار التاريخى ٠ وركز سان سيمون Saint-Simon وفورييه Fourier جهودهما النظرية على مجموع هذه الاوضاع ، وبذلك جعلا من المجتمع ، بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ، الموضوع الذى ينصب عليه تفكيرهما النظرى ٠ وانتهى سيسموندى Sismondi الى أن الصراعات الاقتصادية للرأسمالية هى القوانين البنائية للمجتمع الحديث ؛ ورأى برودون Proudhon فى المجتمع نسقا من المتناقضات ٠ ومضت مجموعة من الكتاب الانجليز ، ابتداء من عام ١٨٢١ ، فى تحليلاتها للرأسمالية الى حد أنها رأت أن الصراعات الطبقية هى القوة المحركة للتطور الاجتماعى(٦) ٠

كل هذه المذاهب كانت تستهدف نقد الصور الاجتماعية السائدة، وتتخذ من تصوراتها الاساسية أدوات لتغيير النظام القائم ، لا لتثبيته أو تبريره ٠

على أنه كانت هناك حلقة رابطة بين التيارين الوضعى والنقدى ، هى المحاولة المنظمة التى بذلت لادماج مبدأ الصراع الطبقى مع فكرة علم الاجتماع العلمى الموضوعى ٠ وقد بذلت هذه المحاولة فى كتاب فون شتاين : تاريخ الحركة الاجتماعية فى فرنسا من عام ١٧٨٩ حتى يومنا هذا (١٨٥٠) Von Stein : Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage وقد تصور فون شتاين الصراعات الاجتماعية من خلال الجدل ــ فالصراع الطبقى هو المبدأ السلبى الذى ينتقل به المجتمع من شكل تاريخى الى آخر . وكان فون شتاين يعد نفسه هيجليا صميما . فوجد ، بادئا بتفرقة هيجل بين الدولة والمجتمع، أن المضمون الفعلى للتقدم الاجتماعى قوامه تغيرات فى البناء الاجتماعى،

---

(٦) ماركس : نظريات فى فائض القيمة Theorien über den Mehrwert شتتجارت ١٩٢١ ، المجلد الثالث ، ص ٢٨١ وما يليها .

وأن هدف الطبقات المتصارعة هو امتلاك قوة الدولة · ولـكنه فسر هذه الاتجاهات بأنها قوانين عامة فى علم الاجتماع، بحيث يفترض أن المنازعات الطبقية تؤدى ، بحكم آلية «طبيعية» معينة ، الى النظام الاجتماعى ، والى التقدم نحو مستويات تزداد علوا · وهكذا انتزعت عن الجـدل قوته ، وجعل جزءا من نسق سوسيولوجى تكون فيه المنازعات الاجتماعية مجرد وسائل لتحقيق التوافق الاجتماعى · وبذلك يتضح أن نظرية فون‌شتاين لا تبعد فى النهاية كثيرا عن النظرية الاجتماعية للفلسفة الوضعية ·

وسوف نبدأ مناقشتنا لتطور الفكر الاجتـماعى بعد هيجل بعرض موجز للاتجاهات الرئيسـية فى أعمال سان سيمون ، وفى التفكير النقدى الاجتماعى الذى تطور فى فرنسا · وبعد ذلك سننتقل الى تحليل لأهم كتابين أثرا فى المدرسة الاجتماعية الوضعية ، وهما : « علم الاجتماع » لأوجست كونت ، و «فلسفة الحق» من تأليف شـتال ، ونختتم بحثنا بدراسة فون شتاين ، التى توفق بين آراء هيجل الجـدلية وبين مذهب الفلسفة الوضعية ·

٢ سان سيمون

يبدأ سان سيمون ، مثل هيجل ، بتأكيد أن النظام الاجتماعى الذى ولدته الثورة الفرنسية قد أثبت أن البشرية بلغت مرحلة النضج(١) · على أنه وصف هذه المرحلة ، على عكس هيجل ، من خلال الاقتصاد أساسا؛ فالعملية الصناعية كانت هى العامل الوحيد المؤدى الى التكامل فى النظام الاجتماعى الجديد · كذلك كان سان سيمون مقتنعا ، مثل هيجل ، بأن هذا النظام الجديد يتضمن التوفيق بين الفـكرة والواقع · فالامكانات الانسانية لم تعد تهم التفكير النظرى وحده ، بمعزل عن المجال العملى ، بل ان مضمون النظرية قد نقل الى مستوى النشاط العقلى الذى يقوم به أفراد متجمعون سويا على نحو مباشر · « ان السـياسة ، والاخلاق ،

---

(١) مؤلفات سان سيمون Oeuvres de Saint-Simon الناشر Enfantin باريس ١٨٦٨ ، المجلد الثانى ، ص ١١٨ ·

والفلسفة ، بدلا من أن تنتهى الى تأمل خالص منعزل عن المجال العملى ، قد وصلت أخيرا الى مهمتها الحقيقية ، وأعنى بهـا تحقيـق السـعادة الاجتماعية • انها بالاختصار أصبحت على استعداد لأن تدرك أن الحرية لم تعد تجريدا ، وأن المجتمع لم يعد وهما .»(٢) والعملية التى يتحقق بها هذا الهدف عملية اقتصادية • ان أهم ما يميز العصر الجديد أنه عصر التصنيع ، مما يكفل تحقيق كل الامكانات البشرية • «ان المجتمع ككل مبنى على الصناعة • والصناعة هى الضـامن الوحيد لوجوده ، والمصدر الوحيد لكل ثروة ورخاء • ومن ثم فان الوضع الأكثر ملاءمة للصناعة هو الأكثر ملاءمة للمجتمع . هذه هى نقطـة بداية كل جهودنا ، وكذلك هدفها . »(٣) فتقدم الأحوال الاقتصادية يحتم أن تتحول الفلسفة الى نظرية اجتماعية ؛ وما النظرية الاجتماعية الا الاقتصاد السياسى أو « علم الانتاج . »(٤)

ولقد اكتفى سان سيمون فى البداية بالمناداة بمبادىء الليبرالية المتطرفة • فالافراد قد تحرروا لكى يعملوا ، على حين أن المجتمع هو نقطة التكامل الطبيعية التى تجمع بين جهودهم المستقلة فى كل متوافق • وتعد الحكومة شرا لا بد منه لمواجهة خطر الفوضى والثورة التى تكمن من وراء آليات الرأسمالية الصناعية • وقد بدأ سـان سـيمون بنظرة تفاؤلية أساسا الى المجتمع الصناعى ـ فكان يعتقد أن التقدم السريع لكل القوى الانتاجية سرعان ما سيقضى على العداوات السائدة وعلى القلاقل الثورية فى هذا النظام الاجتماعى • وأهم ما يميز النظام الصناعى الجديد هو أنه نظام ايجابى ، يمثل تأكيدا لكل جهد انسانى يهـدف الى تحقيق حياة سعيدة زاخرة ، ويمثل بلوغ هذا الجهد ثماره المرجوة • فلم يكن هناك ما يدعو الى تجاوز ما هو موجود بالفعل ، بل ان كل ما تحتـاج اليه الفلسفة والنظرية الاجتماعية هو أن تفهم الوقائع وتنظمها • ومن هذه الوقائع ، ومنها وحدها ، تستمد الحقيقة • وهكذا أصبح سان سيمون مؤسس الوضعية الحديثة(٥) •

---

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٣ .

(٣) المرجع نفسه .

(٤) ص ١٨٨ .

(٥) بحث فى علم الانسان Mémoire sur la science de l'homme ، كتب فى عام ١٨١٣ ، المرجع المذكور من قبل ، المجلد الحادى عشر . انظر « فيـل : سان سـيمون ومؤلفاته » Weill : Saint-Simon et son oeuvre باريس ١٨٩٤ ، ص ٥٥ وما يليها .

ان على النظرية الاجتماعية ، فى رأى سان سيمون ، أن تستخدم «نفس المنهج المستخدم فى علوم الملاحظة الاخرى • وبعبارة أخرى فلابد أن يكون الاستدلال مبنيا على الوقائع التى تلاحظ وتناقش ، بدلا من أن يتبع منهج العلوم التأملية ، التى ترد كل الوقائع الى الاستدلال العقلى.»(٦) وقد بنى الفلك والفيزياء والكيمياء بالفعل على هذا «الأساس الوضعى» ، وحان الوقت الذى تنضم فيه الفلسفة الى هذه العلوم الخاصة، وتصبح فيه وضعية تماما •

وقد جعل سان سيمون من هذه الوضعية المبدأ النهائى والحاسم لفلسفته : «فى كل أقسام مؤلفاتى ، سوف أهتم بتقرير مجموعات من الوقائع ، لأنى مقتنع بأن هذا هو الجزء الوحيد الراسخ فى معرفتنا.»(٧) أما اللاهوت والميتافيزيقا، وكذلك كل التصورات والقيم والترنسندنتالية، فمن الواجب اختبارها بمعيار المنهج الوضعى للعلوم الدقيقة • « ما ان تؤسس معرفتنا كلها على ملاحظات ، حتى يصبح من الواجب أن يعهد بتوجيه أمورنا الروحية الى قوة العلم الوضعى. »(٨)

وهكذا وضع « علم الانسان » ــ وهو تعبير آخر عن النظرية الاجتماعية ــ على نمط العلم الطبيعى ؛ وكان لا بد من أن يطبع بطابع وضعى «عن طريق بنائه على الملاحظة ومعالجته بالمنهج المستخدم فى الفروع الأخرى للفيزياء . »(٩) فالمطلوب اذن معاملة المجتمع كالطبيعة . وهذا موقف ينطوى على أشد انحراف عن نظرية هيجل الفلسفية ، وأقوى معارضة لها • فقد أخرج سان سيمون هدف تحقيق الحرية من مجال ارادة الفرد العاقلة ، ووضعه فى اطار القوانين الموضوعية للعملية الاجتماعية والاقتصادية • ان ماركس كان ينظر الى المجتمع على أنه يظل لا عقليا ، وبالتالى شريرا ، ما دام يحكم بقوانين موضوعية لا تتخلف • فالتقدم كان فى نظره معادلا للقضاء على هذه القوانين ، وهو ما يقوم الانسان بتحقيقه خلال تطوره الحر • أما النظرية الوضعية فى المجتمع فكانت تسير فى الاتجاه المضاد : اذ كانت تضفى على قوانين المجتمع ، على نحو متزايد ، طابع القوانين الطبيعية الموضوعية • «ان الناس مجرد أدوات» أمام قانون التقدم ذى القدرة الشاملة ، وهم عاجزون عن تغيير مساره أو التحكم

---

(٦) سان سيمون ، المرجع المذكور ، المجلد ١١ ، ص ٨٨ وما يليها •
(٧) ص ٢٢ •
(٨) المجلد الرابع ، ص ٨٣ •
(٩) ص ١٨٧ •

فيه(١٠) . وقد أتمت فلسفة كونت الوضعية عملية تأليه التقدم بحيث يصبح قانونا طبيعيا مستقلا .

ولقد كانت مؤلفات سان سيمون تتضمن بالفعل عناصر تسير فى طريق مضاد لاتجاهات الرأسمالية الصناعية . وكان يعتقد أن تقدم النظام الصناعى يفترض مقدما أن يتحول الصراع بين الطبقات الى صراع ضد الطبيعة ، تتضافر فيه كل الطبقات الاجتماعية . (١١) ولم يكن شكل الحكومة الذى استهدفه شكلا يسيطر فيه الحكام على رعاياهم ، بل كان شكلا تمارس فيه الحكومة ادارة تكنيكية على العمل الواجب أداؤه(١٢). ويمكننا أن نقول ان فلسفة سان سيمون قد سارت فى اتجاه مضاد تماما لاتجاه هيجل . فقد بدأت بالتوفيق بين الفكرة والواقع وانتهت الى النظر اليهما على أنهما طرفان يستحيل التوفيق بينهما .

ولقد ازدادت حدة الأزمات الاقتصادية والصراعات الطبقية فى فرنسا باقتراب ثورة ١٨٣٠ . « وبحلول عام ١٨٢٦ كان من الواضح أن الامة والقصر الملكى كانا يتحركان فى اتجاهين متضادين ؛ فالملك كان يعد العدة لاقامة حكم مطلق ، على حين أن الأمة كانت تندفع نحو الثورة . » (١٣) وقد تحولت المحاضرات التى ألقاها بازار Bazard تلميذ سان سيمون، فى تلك السنوات ، شارحا فيها مذهب أستاذه ــ تحولت الى نقد جذرى للنظام الاجتماعى القائم .

أخذ «بازار» ، فى العرض الذى قدمه ، بالفرض الاساسى القائل ان الفلسفة ينبغى أن تكون فى هوية مع النظرية الاجتماعية ، وأن البناء الاقتصادى للمجتمع هو الذى يتحكم فى المجتمع ذاته ، وأن السلوك الاجتماعى العقلى وحده هو الذى سيؤدى بمضى الوقت الى شكل اجتماعى أصيل يفى بحاجات الانسان. وفى رأى «بازار» أن الشكل القائم للمجتمع لم يعد مؤديا الى التقدم والانسجام . وهو يندد بالنظام الصناعى على أساس أنه نظام استغلالى ، وعلى أنه المثل الأخير ــ وان لم يكن على الاطلاق هو المثل الأقل اهمية ــ «لاستغلال الانسان للانسان» ، وهو الاستغلال

---

(١٠) ص ١١٩ .

(١١) المجلد الرابع ، ص ١٤٧ ، ١٦٢ .

(١٢) ص ١٥٠ .

(١٣) فريدريك ب . آرتز : الرجعية والثورة Frederick B. Artz : Reaction and Revolution, New York, 1934, Harper and Brothers. ص ٢٣٠ ومايليها .

الذى ظل قائما طوال تاريخ المدنية • فالنظام الصناعى يتشكل ، فيجميع علاقاته ، بالصراع الحتمى بين الطبقة العاملة من جهة وملاك أدوات الانتاج وآلاته من جهة أخرى •

« ان الجماهير الغفيرة للعمال تعانى اليوم من استغلال أولئك الذين تستخدم هذه الجماهير ممتلكاتهم •• والعبء الكامل لهذا الاستغلال يقع على الطبقة العاملة ، أى على الأغلبية الساحقة التى يؤلفها العمال • وفى ظل هذه الاوضاع أصبح العامل هو السليل المباشر للعبد ورقيق الارض• انه حر من حيث هو شخص ، ولم يعد مقيدا بالارض ، ولكن هذه هى كل الحرية التى حصل عليها • فهو لا يستطيع أن يوجد فى حالة الحرية القانونية هذه الا وهو خاضع للشروط التى تمليها عليه تلك الطبقة الصغيرة التى اكتسبت احتكار الثروة والقدرة على التحكم فى أدوات العمل بارادتها ومشيئتها ، وذلك بفضل تشريع مستوحى من حق الغزو والسيطرة بالقوة . » (١٤)

وهكذا تحولت وضعية سان سيمون الى عكسها • فبينما كانت استنتاجاتها الأصلية تمجد الليبرالية ، نراها الآن تدرك أن النظام الكامن وراء هذه الليبرالية يحمل فى طياته بذور القضاء عليه • وقد أوضح بازار ، كما فعل سيسموندى من قبله ، أن تراكم الثورة وانتشار الفقر، وما يصحبهما من أزمات واستغلال متزايد ، كل ذلك ينجم عن التنظيم الاقتصادى الذى يكون فيه « الرأسماليون والملاك » هم الذين ينظمون التوزيع الاجتماعى للعمل.«ان كل فرد يترك لكى يتصرف كيفما استطاع» فى عملية الانتاج ، ولا توجد مصلحة مشتركة أو جهد جماعى للتوفيق بين الاعمال الكثيرة أو تنظيم ادارتها • وحين يقوم « أفراد منعزلون باستغلال أدوات العمل» وفقا لقاعدة الاتفاق والصدفة ، وعلى أساس القوة من حيث هى أمر واقع ، فان الازمات الصناعية تصبح شيئا لا مفر منه . » (١٥)

واذن فالنظام الاجتماعى قد أصبح ، كما قال «بازار» ، فوضى عامة «نتيجة لمبدأ المنافسة اللامحدودة» (١٦) . أما الأفكار التقدمية ، من ذلك

---

(١٤) عرض مذهب سان سيمون Doctrine Saint-Simonienne. Exposition. باريس ١٨٥٤ ، ص ١٢٣ وما يليها •

(١٥) ص ١٣٧ •

(١٦) ص ١٤٥ •

النوع الذى برر به المجتمع الرأسمالى تنظيمه الجديد فى البداية ، كفكرة الحرية العامة والسعي الى تحقيق السعادة فى اطار تنظيم معقول للحياة، فلا يمكن أن تصل الى النضوج والاثمار الا بثورة جديدة «تقضى أخيرا على استغلال الانسان للانسان فى جميع أشكاله البغيضة . هذه الثورة حتمية ، والى أن تتحقق ستظل كل العبارات البراقة التى تتكرر على الألسن عن نور المدنية ومجد العصر مجرد لغة ترضى الأنانيين المتمتعين بالامتيازات . (١٧) ولا بد من انهاء نظام الملكية الخاصة ، لأنه «اذا أريد للاستغلال أن يختفى فلابد أيضا لنظام الملكية الذى يحفظ للاستغلال كيانه من أن يختفى بدوره»(١٨) .

ان كتاب مذهب سان سيمون Doctrine Saint-Simonienne يعكس الاضطرابات الاجتماعية التى أحدثها تقدم التصنيع فى عهد عودة الملكية. ففى خلال هذه الفترة كانت الآلات تدخل فى الصناعة على نطاق يتسع دواما (ولا سيما فى مصانع النسيج) ، وبدأت الصناعة فى التركز . ومع ذلك فان فرنسا لم تمر فقط بتجربة النمو الصناعى والتجارى الذى أشادت به كتابات سان سيمون الأولى ،بل مرت أيضا بالتجربة العكسية: فقد أدت الازمات الفادحة الى زعزعة النظام بأكمله فى فترة ١٨١٦ــ١٨١٧ وكذلك فى فترة ١٨٢٥ ــ ٢٧ . وتجمع العمال فى عصابات لتحطيم الآلات التى سببت لهم كل ما هم فيه من تعاسة وبطالة . «لا يمكن أن يكون ثمة شك فى أن ظهور الصناعة الواسعة النطاق كان له تأثير سيىء فى وضع العامل . فالعامل المنزلى فى المناطق الريفية قد عانى من منافسة المصانع. وأدى ادخال الآلات الى تشغيل النساء والاطفال بأجر زهيد ، وهذا بدوره ساعد على خفض الاجور . كما أن الهجرة الى المدن أدت الى ندرة المرافق السكنية ، وهذا الوضع ، مصحوبا بالنقص العام فى التغذية الصحية ، جعل من المدينة معمل تفريخ لمرضى الكساح والسل . وكان الجانب الاكبر من ضحايا الاوبئة ، كوباء الكوليرا عام ١٨٣٢ ، من العمال . وساعد البؤس على انتشار ادمان الخمور والبغاء . وأصبح المستوى الاخلاقى للمراكز الصناعية أدنى من المستوى العام بكثير ، ولا سيما بين الاطفال . » (١٩)

---

(١٧) ص ١٢٥ وما يليها .

(١٨) ص ١٢٧ .

(١٩) هنرى سيه : تاريخ الاقتصاد الفرنسى Henri Sée : Französische Wirtschaftsgeschichte. يينا ١٩٣٦ ، المجلد الثانى ، ص ٢٤٤ .

وقد تدخلت الحكومة ـ ولكن تدخلها كان على شكل تدابير قمع ضد العمال ٠ فصدر قانون لوشابلييه Lex Le Chapelier عام ١٧٨٩ بمنع تنظيم العمال ٠ وأصبحت الاضرابات تواجه باستدعاء الجيش ٠ وكانت تصـــدر على زعماء العمال أحكام بالســجن لمدد طويلة ٠ وفرضت قيود متزايدة على حرية العمال(٢٠) ٠ « وفي الوقت الذى كانت فيه السلطات تستعين بسلطة الدولة الكاملة ضد العمال ، كانت متساهلة الى أبعد حد مع أصحاب الاعمـــال » ٠ ففى عام ١٨٢٩ اتحد أصحـــاب السفن فى «جرينوى» بغية خفض أجور ملاحيهم ٠ وأعلنت الهيئات القضائية ووزارة البحرية أن اجراءهم هذا مخالف للقانون ، ولكنها رفضت اتخاذ أى تدبير قانونى ضدهم ، خشية أن«يؤدى ذلك الى دفع الملاحين الى التمرد.»(٢١)

أمثال هذه الحوادث أظهرت بوضوح أن العملية الاقتصادية ، أو عناصر معينة فيها ، قد أنشبت مخالبها فى مجموع العلاقات الاجتماعية، وأوقعتها فى قبضتها ٠ وكان آدم سمث وريكاردو قد نظرا الى هذه العملية الاقتصادية على أنها علم متخصص ، تبدو فيه الثروة ، والفقر ، والعمل، والقيمة ، والملكية ، وكل مايتصل بها ، على أنها ظروف وعلاقات اقتصادية خالصة ، تستمد من القوانين الاقتصادية أو تفسر بواسطتها ٠ كما كان سان سيمون قد جعل من القــوانين الاقتصـــادية أساسا لمسار المجتمع بأكمله ٠ أما خلفاؤه الاشتراكيون فى فرنسا فانهم عندما كانوا يشيدون نظرية اجتماعية على أساس اقتصادى ، كانوا يغيرون من الطابع التصورى للاقتصاد السياسى ٠ فلم يعد هذا العلم علما «خالصا» متخصصا ، بل أصبح قوة عقلية تعمل على كشف متناقضات البناء الاجتماعى الحديث ، وعلى توجيه المحاولات الرامية الى حل هــذه المتناقضات ٠ ونتيجة لهذا التغيير نفسه لم يعد ينظر الى عالم السلع من خلال تشيؤه ٠ فمثلا عندما رد سيسموندى على ريكاردو بأن «الاقتصاد السياسى ليس علما للحساب بل هو علم أخلاقى» ، لم يكن يحبذ العودة من المعايير العلمية الى المعايير الاخلاقية فى التفكير العقلى ، بل كان يشير الى أن المحور الذى تدور حوله النظرية الاقتصادية ينبغى أن يكون الحاجات والرغبات الانسانية(٢٢)٠ فعبارة سيسموندى تنتمى ، فى نهاية المطاف ، الى ذلك الاتجـاه الذى

---

(٢٠) ص ٢٥٠ وما يليها ٠

(٢١) ص ٢٥١ وما يليها ٠

(٢٢) المبادىء الجديدة للاقتصاد الســياسى Nouveaux principes d'économie politique. الطبعة الثانية ، باريس ١٨٢٧ ، المجلد الاول ، ص ٣١٣ ٠

ظهر تأثيره عند هيجل حين جعل للنظرية الاجتماعية تركيبا فلسفيا • ذلك لأن هيجل كان يريد الوصول الى النقطة القائلة ان المجتمع ، الذى هو المرحلة التاريخية فى التطور الذاتى للناس ، ينبغى تفسيره على أنه مجموع العلاقات الانسانية ، وذلك نظرا الى دوره فى تشـــجيع تحقيق العقل والحرية • والواقع أن هذا التفسير الفلسفى للنظرية الاجتماعية هو بعينه الذى جعل منها نظرية **نقدية** للاقتصاد الســـياسى • ذلك لأنه بمجرد تأمل هذه النظرية فى ضوء العقل والحرية ، بدا الشكل السائد للمجتمع على هيئة مجموعة من المتناقضات الاقتصـــادية التى ينشأ عنها نظام استعبادى لا عقلى • ونظرا الى ما كان ينطوى عليه التفسير الفلسفى للمجتمع من متضـــمنات فلسفية ، فان أى فصـــل بينه وبين النظرية الاجتماعية كان ينظر اليه على أنه اضـــعاف لتلك النزعات النقدية التى تدفع التصورات الفلسفية الى أن تتجاوز الوضع الراهن • فرأى برودون أن سبب الاستنتاجات التى كانت تنتهى اليها النظرية الاقتصادية ، وتبرر بها الوضع القائم ، وما يترتب على ذلك من احباط لأى مبدأ يدعو الى العمل الثورى ، هو «الفصل بين الفلسفة والاقتصـــاد السياسى» • وقال «ان الفلسفة هى علم الجبر بالنسبة الى المجتمع، والاقتصاد السياسى هو تطبيق علم الجبر هذا » • واذن فالفلســـفة فى نظره هى « نظرية العقل»(٢٣) • واستكمالا لهذه البداية ، عرف برودون النظرية الاجتماعية بأنها «الاتفاق بين العقل والعمل الاجتماعى»(٢٤) ، وحين ذكر موضوع النظرية الاجتماعية ، أكد بشدة ضرورة تطبيقها على نحو شامل : فهى تبحث فى «حياة المجتمع بأسرها» ، وفى «مجموع مظاهره المتعاقبة»(٢٥)، وبذلك كان نطاقها أوسع بكثير من نطاق علم الاقتصاد المتخصص •

على أن تأكيد الطبيعة الفلسفية للنظرية الاجتماعية لا يقلل من أهمية أساسها الاقتصادى • بل ان هذا التأكيد ، على العكس من ذلك ، يؤدى الى توســـيع نطـاق النظرية الاقتصـــادية بحيث تتجاوز حدود العلم المتخصص • وهكذا يقـــول برودون ان « قوانين الاقتصـــاد هى قوانين التاريخ»(٢٦) •

---

(٢٣) نسق المتناقضات الاقتصادية ,Systmèes des contradictions économiques éd. C. Bouglé et H. Moysset. باريس ١٩٢٣ ، المجلد الثانى ، ص ٣٩٢ وما يليها .

(٢٤) المرجع نفسه ، ص ٣٩١ .

(٢٥) المجلد الاول ، ص ٧٣ .

(٢٦) اقامة النظام فى الانسانية De la création de l'ordre dans l'humanité. الناشر C. Bouglé et A. Cuvillier. باريس ١٩٢٧ ، ص ٣٦٩ .

لقد كان الاقتصاد السياسى الجديد مختلفا كل الاختلاف عن العلم الموضوعى الكلاسيكى الذى قال به آدم سمث وريكاردو • وكان موضع اختلافه عن هذا العلم الأخير هو أنه اظهر أن الاقتصاد متناقض ولاعقلى فى كل جوانب بنائه ، بحيث تكون الازمة هى حالته الطبيعية والثورةهى نهايته المنطقية • وقد ظهر التضاد بين هذين العلمين بوضوح فى أعمال سيسموندى ، وهى أول نقد داخلى دقيق للرأسمالية • فهذه الاعمال قد تمسكت بمعيار النظرية النقدية الحقة للمجتمع : « سوف نتناول المجتمع فى تنظيمه الفعلى ، بعماله المحرومين من الملكية ، وأجورهم التى تحددها المنافسة ، وعملهم الذى يستغنى عنه أصحاب العمل بمجرد ألا يعودوا فى حاجة اليه ــ اذ أن هذا التنظيم الاجتماعى ذاته هو ما نعترض عليه عليه • » (٢٧) •

أعلن سيسموندى أن كل أشكال التنظيم الاجتماعى توجد لاشباع حاجات انسانية • فالنظام الاقتصادى السائد يفعل ذلك فى ظل أزمة مستمرة وفقر متزايد وسط ثراء متراكم • وقد عرض سيسموندى الآليات السائدة فى المراحل الأولى من الرأسمالية الصناعية ، والتى أدت الى هذه النتيجة • (٢٨) فذكر أن ضرورة الأزمات المتكررة هى نتيجة لتأثير رأس المال فى العملية الانتاجية • كما أن الاستغلال المتزايد ، وانعدام التوازن المستمر بين الانتاج والاستهلاك هما نتائج لنظام تبادل السلع • وانتقل سيسموندى الى رسم الخطوط العامة للعلاقات الخفية من وراء القيمة التبادلية والقيمة الانتفاعية ، ومختلف أشكال الحصول على القيمة الفائضة • وأثبت الارتباط بين تركيز رأس المال ، وفائض الانتاج ، والأزمة • «فبسبب تركز الثروة بين عدد صغير من الملاك ، تستمر السوق الداخلية فى الانكماش ، وتضطر الصناعة ، على نحو متزايد ، الى البيع فى الأسواق الخارجية ، حيث تهددها صدمات أشد حتى من الصدمات الداخلية• » (٢٩) فالمنافسة الحرة عاجزة كل العجز عن تنمية كل القوى الانتاجية الى أقصى مداها ، والى الحد الذى يضمن أعظم اشباع للحاجات البشرية ؛ وهى تؤدى الى الاستغلال على أوسع نطاق ، والى هدم متكرر لمصادر الثروة • صحيح أن

---

(٢٧) المبادىء الجديدة .. .Nouveaux Principes المجلد الثانى ، ص ٤١٧ ..

(٢٨) أنظر هنريك جروسمان : سيسموندى ونظرياته الاقتصادية
Henryk Grossmaan : Sismonde de Sismondi et ses théories économiques.
الناشر : مطبعة جامعة بولونيا ، وارسو ، ١٩٢٤ •

(٢٩) المبادىء الجديدة .. المجلد الاول ، ص ٣٦١ ..

الرأسمالية جلبت للمجتمع تقدما هائلا ، ولكن التقدم أدى الى « زيادة مستمرة فى عدد السكان من العمال ، والى زيادة العرض على الطلب فى مجال العمل • » (٣٠) هذه المتناقضات ترجع المسئولية فيها الى الآليات الاقتصادية للانتاج السلعى • ولو سمح للاتجاهات الكامنة فى النظام بأن تعبر عن نفسها أكمل تعبير ، لكانت النتيجة « تحويل الأمة الى مصنع هائل» « يجلب البؤس للجميع ، بدلا من أن ينتج الثروة • » (٣١)

وهكذا حدث ، بعد ست سنوات فقط من اقامة سان سيمون لمذهبه الوضعى ، أن قدمت النظرية الاجتماعية هذا التفنيد الجذرى للنظام الاجتماعى الذى كان قد برر به فلسفته الجديدة• وتبين أن «نظام الصناعة» هو نظام الاستغلال الرأسمالى • وحلت نظرية الأزمة الكامنة محل نظرية التوازن المتوافق. وأضفى معنى جديد على فكرة التقدم: فالتقدم الاقتصادى لا يعنى بالضرورة التقدم الانسانى — بل ان هذا التقدم الاقتصادى ، فى ظل الرأسمالية، يحدث على حساب الحرية والعقل• وبذلك فند سيسموندى فلسفة التقدم ، ومعها كل مظاهر التمجيد المتفائل ، وطالب الدولة بأن تمارس سلطتها من أجل حماية الجماهير المضطهدة • « لقد خطت العقيدة الأساسية القائلة بالتنافس الحر والعام خطوات هائلة فى كل المجتمعات المتمدينة • وأدت الى نمو هائل فى القوة الصناعية ، ولكنها جلبت أيضا آلاما مخيفة على معظم طبقات السكان • لقد علمتنا التجربة ضرورة السلطة الحامية (للحكومة) ، وهى الحماية اللازمة لكيلا يضحى بالناس من أجل زيادة ثروة لن يستمدوا منها أية منفعة • » (٣٢)

ولكن لم يمض الا عقد واحـــد بعد نشر كتاب سيسموندى ، حتى عادت الفلسفة الاجتماعية الى عقيدة التقدم، وتخلت عن الاقتصاد السياسى من حيث هو أساس للنظرية الاجتماعية — وهو أمر له دلالته الواضحة• وكانت فلسفة كونت — التى سننتقل الى معالجتها الآن — هى التى استهلت عهد الانتكاس هذا •

---

(٣٠) المرجع نفسه ، ص ٤٠٨ •

(٣١) ص ٨٧ •

(٣٢) ص ٥٢ وما يليها •

③ فلسفة المجتمع الوضعية : أوجست كونت

فصل كونت النظرية الاجتماعية عن ارتباطها بالفلسفة السلبية ، ووضعها فى فلك المذهب الوضعى (الايجابى) • وفى الوقت ذاته تخلى كونت عن الاقتصاد السياسى بوصفه أصلا للنظرية الاجتماعية ، وجعل من المجتمع موضوعا لعلم مستقل ، هو « علم الاجتماع » • والواقع أن الخطوتين كانتا مترابطتين : فعلم الاجتماع أصبح علما نتيجة لتخليه عن وجهة النظر المتعالية التى يتخذها النقد الفلسفى • وأصبح ينظر الى المجتمع الآن على أنه مجموع مركب من الوقائع ، متحدد بدرجات متفاوتة، تحكمه قوانين عامة بدرجات متفاوتة ــ أى أنه مجال يعامل كأى مجال آخر للبحث العلمى • ورأى كونت أن التصورات التى تفسر هذا المجال يجب أن تستمد من الوقائع التى يتكون منها هذا المجال ، أما مضمونات التصورات الفلسفية التى تحاول أن تصل الى أبعد من ذلك فينبغى استبعادها • وكان اسم « الوضعية » اسما خلافيا polemical يدل على هذا التحول من نظرية فلسفية الى نظرية علمية • صحيح أن كونت كان يريد وضع فلسفة شاملة لكل شىء ، كما يدل على ذلك عنوان كتابه الرئيسى ، ولكن من الواضح أن الفلسفة تعنى ، فى سياق الوضعية ، شيئا مختلفا كل الاختلاف عما كانت تعنيه من قبل ، الى حد أنها تنبذ المضمون الحقيقى للفلسفة • والحق أن عبارة : الفلسفة الوضعية philosophie positive هى ، فى نهاية المطاف ، تناقض فى الألفاظ• فهى تشير الى مركب من كل المعرفة التجريبية ، منظم فى نسق يتسلسل على نحو متوافق ، ويسلك طريقا لا رجوع فيه • أما أية معارضة للحقائق الاجتماعية الواقعة فتمحى من المناقشة الفلسفية •

ويلخص كونت التضاد بين النظرية الوضعية والنظرية الفلسفية على النحو التالى : يختص علم الاجتماع الوضعى ببحث الوقائع بدلا من الأوهام المتعالية، وبالمعرفة النافعة بدلا من التأمل العقيم، وباليقين بدلا من الشك والتردد ، وبالتنظيم بدلا من السلب والهدم • (١) فى كل هذه الحالات

(١) مقال فى الروح الوضعية Discours sur l'esprit positif. ، باريس ١٨٤٤ ، ص ٤١ ــ ٤٢ •

ينبغى على علم الاجتماع الجديد أن يرتبط بحقائق النظام الاجتماعى القائم . وعلى الرغم من انه لن يرفض الحاجة الى الاصلاح والتحسين ، فانه يستبعد أية حركة ترمى الى قلب هذا النظام أو نفيه . ونتيجة لذلك فان الاتجاه الفكرى لعلم الاجتماع الوضعى ينبغى أن يكون دفاعيا وتبريريا .

على ان هذا لا يصدق على جميع الحركات الوضعيه . ففى بداية عهد الفلسفة الحديثة ، وكذلك فى القرن الثامن عشر ، كانت الوضعية ثورة مناضلة . وكانت اهابتها بالوقائع عندئذ تعنى الهجوم المباشر على التصـــورات الدينية والميتافيزيقية التى كانت هى الدعامة الأيديولوجية للنظام القديم ancien regime . وقد نمت النظرة الوضعية الى التاريخ عندئذ بوصفها دليلا قاطعا على أن حق الانسان فى تغيير أشـــكال الحياة الاجتماعية والسياسية يتفق مع طبيعة العقل وتقدمه . كذلك فان فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين قد استخدموا المبـــدأ القائل بأن الادراك الحسى أساس التحقيق ، كوسيلة للاحتجاج على الحكم المطلق القائم . فرأوا أنه لما كانت الحواس هى أداة الحقيقة ، ولما كان اشـــباع الحواس هو الدافع الحقيقى للسلوك الانسانى ، فان تحقيق السعادة المادية للانسان هو الغاية الحقة التى ينبغى أن تسعى اليها الحكومة والمجتمع . على أن من الواضح أن الشكل السائد للحكومة والمجتمع يتناقض مع هذه الغاية . تلك ، فى نهاية المطاف ، هى « الواقعة » التى يهيب بها وضعيو عصر التنوير . فهم لم يكونوا يهدفون الى مجتمع محكم التنظيم، بل دعوا الى الفاعلية الاجتماعية والسياسية ، وظلوا عقلانيين بمعنى أصيل هو أنهم كانوا يقيسون العمل الانسانى أو الفاعلية الانسانية بمقياس حقيقة تعلو على النظام الاجتماعى القائم ، هو المقياس الذى يمثله تنظيم اجتماعى لا يوجد بوصفه واقعـا ، بل يوجد بوصـــفه هدفا . « فالحقيقة » التى رأوها ، أعنى المجتمع الذى يستطيع فيه الأفراد الأحرار أن يستخدموا قدراتهم ويفوا بحاجاتهم ، لم تكن مســتمدة من أية واقعــة أو وقائع موجودة ، بل نتجت عن تحليل فلسفى للموقف التاريخى ، كشف لهم عن النظام الاجتماعى والسياسى الغاشم الموجود عندئذ . فعصر التنوير قد أكد أن العقل يستطيع أن يحكم العالم ، وأن الناس يمكنهم تغيير أشكال الحياة البالية التى يعيشون عليها ، لو أنهم سلكوا على أساس معرفتهم وقدراتهم المتحررة من قيودها .

أما فلسفة كونت الوضعية فتضع الاطار العام لنظرية اجتماعية يراد لها أن تبطل تأثير هذه الاتجاهات « السلبية » فى المذهب العقلانى . فهى تصل الى دفاع ايديولوجى عن مجتمع الطبقة الوسطى ، وتحمل أيضا

بذور تبرير فلسفي للنزعة التسلطية . كذلك فان الارتباط بين الفلسفة الوضعية وبين النزعة اللاعقلية المميزة للأيديولوجية التسلطية اللاحقة ، وهو الارتباط الذى بدأ يظهر بانهيار الليبرالية ، كان واضحا كل الوضوح فى كتابات كونت · فتقييد الفكر بالتجربة المباشرة ، يسير معه جنبا الى جنب توسيع دائم لعالم التجربة، بحيث لا يعود مقتصرا على مجال الملاحظة العلمية ، بل يضم اليه أيضا شتى أنواع القوى التى تعلو على الحس · بل انه ليتضح آخر الأمر أن نتيجة الوضعية عند كونت هى مذهب دينى يشتمل على عبادة واسعة النطاق لأسماء ورموز وعلامات · وقد قدم هو ذاته «نظرية وضعية فى السلطة» ، وأصبح الزعيم المتسلط على طائفة من الأتباع الذين يطيعونه طاعة عمياء . تلك كانت أولى ثمار التشهير بالعقل فى الفلسفة الوضعية .

لقد كانت المثالية مقتنعة اقتناعا راسخا بأن الحقيقة لا تعطى للانسان من مصدر خارجى ، بل يرجع أصلها الى عملية التفاعل بين الفكر والواقع، وبين النظر والعمل · فوظيفة الفكر لا تقتصر على جمع الوقائع وفهمها وتنظيمها ، بل هى أيضا أن يسهم بصفة جعلت مثل هذا النشاط ممكنا ، ومن ثم فهى صفة قبلية بالنسبة الى الوقائع · وهكذا رأى المثاليون أن جزءا هاما كل الأهمية ، من العالم الانسانى ، يتألف من عناصر لا يمكن تحقيقها بالملاحظة · أما الوضعية فقد تخلت عن هذه النظرية ، وأخذت تعمل ببطء على احلال الوظائف التى تختص أساسا بالتلقى، محل التلقائية الحرة للفكر · ولم تكن هذه مسألة متعلقة بنظرية المعرفة فحسب · فنحن نذكر أن الفكرة المثالية عن العقل كانت مرتبطة ارتباطا لا ينفصم بفكرة الحرية ، وأنها كانت تعارض أى تصور لضرورة طبيعية تحكم المجتمع · أما الفلسفة الوضعية فقد اتجهت ، على العكس من ذلك ، الى جعل دراسة المجتمع مساوية لدراسة الطبيعة ، بحيث أن العلم الطبيعى ، ولا سيما البيولوجيا ، أصبح أنموذج النظرية الاجتماعية . وكان هدفها هو أن تجعل من الدراسة الاجتماعية علما يبحث فى قوانين اجتماعية مشابهة ، فى صحتها ، للقوانين الفيزيائية · وهكذا فان الضرورة المحتومة خنقت العمل الاجتماعى ، ولا سيما حين يتعلق بتغير النظام الاجتماعى . ونظر الى المجتمع على أنه محكوم بقوانين عقلية تتحرك بضرورة طبيعية · وكان هذا موقفا يناقض بصورة مباشرة الرأى الذى قالت به النظرية الاجتماعية الجدلية ، والقائل ان المجتمع لامعقول لا لشىء الا لأنه محكوم بقوانين طبيعية ·

ويطلق كونت على « العقيدة الراسخة العامة ، القائلة بثبات القوانين الفيزيائية » اسم « الروح الحقة » للوضعية ۰ (٢) وقد اقترح تطبيق هذه العقيدة على النظرية الاجتماعية، كوسيلة لتحرير هذه النظرية من اللاهوت والميتافيزيقا، ولاعطائها مكانة العلم۰ «ان الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ليست لها فى هذه الأيام سيطرة الا فى ميدان الدراسة الاجتماعية۰ ولابد من طردها من هذا الملجأ الأخير ۰ والوسيلة الرئيسية لتحقيق ذلك هى التفسير الأساسى القائل ان حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير ، بدلا من أن يحكمها نوع من الارادة ۰ » (٣) وهكذا فان رفض الوضعية للميتافيزيقا قد اقترن برفض لادعاء الانسان أنه قادر على تغيير نظمه الاجتماعية واعادة تنظيمها وفقا لارادته العاقلة ۰ هذا هو العنصر الذى تشترك فيه وضعية كونت مع الفلسفات الأصلية للثورة المضادة ، التى تبناها بونال Bonald وديمستر De Maistre ۰ فقد أراد بونال أن يثبت أن « الانسان لا يستطيع أن يضفى تركيبا معينا على المجتمع الدينى أو السياسى ، تماما كما لا يستطيع أن يعطى الجسم وزنا أو المادة امتدادا » ، ورأى أن تدخل الانسان لا يؤدى الا الى منع المجتمع من بلوغ « تركيبه الطبيعى » ۰ كما أراد « ديمستر » أن يبين أن «العقل الانسانى ، أو ما يسمى بالفلسفة، لا يزيد سعادة الدول أو الأفراد شيئا ، » (٥) وأن « الخلق يتجاوز نطاق قدرات الانسان » ، (٦) وأن عقله « لا جدوى منه على الاطلاق ، ليس فقط بالنسبة الى خلق أية جماعة دينية أو سياسية ، بل أيضا بالنسبة الى المحافظة عليها ۰ » (٧) فمن الواجب فى رأيه قمع «الروح الثورية» بنشر تعاليم أخرى تقول ان للمجتمع نظاما طبيعيا ثابتا ينبغى أن تخضع له ارادة الانسان ۰

كذلك وضع كونت على عاتق علم الاجتماع مهمة ضمان نشر هذه التعاليم بوصفها وسيلة لوضع « الحدود العامة لكل عمل سياسى ۰ » (٨)

---

(٢) مقال فى الروح الوضعية ، ص ١٧ ۰

(٣) دراسة في الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive. الطبعة الرابعة ، المجلد الرابع ، باريس ١٨٧٧ ، ص ٢٦٧ ۰

(٤) بونال نظرية السلطة Théorie du pouvoir فى المؤلفات Oeuvres باريس ١٨٥٤ ، المجلد الاول ، ص ١٠١ ۰

(٥) ديمستر : « دراسة فى السيادة Etude sur la souveraineté » فى « المؤلفات الكاملة » ، ليون ، ١٨٨٤ ، المجلد الاول ، ص ٣٦٧ ۰

(٦) المرجع نفسه ، ص ٣٧٣ ۰

(٧) المرجع نفسه ، ص ٣٧٥ ۰

(٨) دراسة فى الفلسفة الوضعية ، المجلد الرابع ، ص ٢٨١ ۰

ولا بد أن تؤدى الموافقة على مبـدأ القوانين الثابتـة فى المجتمع الى اعداد الناس للنظام وطاعة النظام القائم ، وتشجع على « استسلامهم » له ٠

والواقع أن لفظ « الاستســلام » لفظ رئيسى فى كتابات كونت ، مستمد مباشرة من قبول قوانين اجتماعية ثابتة لا تتغير ٠ « ان الاستسلام الحقيقى ، أى النزوع الى تحمل الشرور الضرورية بثبات ودون أى أمل فى تعويضها ، لا يمكن أن ينتج الا عن شـــعور عميق بالقوانين الثابتة التى تحكم الظواهر الطبيعية المتنوعة . » (٩) وهكذا يعلن كونت أن السياسة «الوضعية» التى يحبذها تتجه «بطبيعتها ذاتها الى دعم النظام العام»، حتى حين يكون الأمر متعلقا بشرور سياسية مستعصية ، وذلك بنشر روح « الاستسلام الحكيم ٠ » (١٠)

ولا يمكن أن يتطرق الى المرء الشك فى الجماعات والأهداف الاجتماعية التى يدعو كونت باسمها الى الاستسلام. والحق أنه ندر أن نجد فى الماضى فلسفة تطالب بمثل هذا الالحاح وبمثل هذه الصراحة ،بأن تستخدم فى حفظ السلطة القائمة ، وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثورى . لقد بدأ كونت دعايته للوضعية بأن أعلن أن العلم الأصـيل ليس له من هدف عام سوى «اقامة ودعم النظام العقلى الذى٠٠٠ هو الأساس الضرورى لكل نظام حقيقى .» (١١) وهكذا يندمج النظام في العلم والنظام فى المجتمع فى كل لاينفصم. والهدف النهائى هو تبرير هذا النظام الاجتماعى ودعمه. فالفلسفة الوضعية هى السلاح الوحيد القادر على محاربة «القوة الفوضوية للمبادىء الثورية الخالصة»،وهى وحدها التى يمكن أن تنجح فى «امتصاص النظرية الثورية الشائعة ٠ » (١٢) وفضــلا عن ذلك فان « الدفاع عن النظـام » سيجلب فوائد أعظم : اذ أن السياسة الوضعية ســـوف تتجه تلقائيا الى « تحويل الانتباه المبالغ فيه للرأى العام ، عن مختلف القوى الموجودة ٠٠٠ وعن كل ممثليها أو مندوبيها ٠ » (١٣) ونتيجـــة تحويل الانتباه هذا هى تركيز كل جهد اجتماعى على الاحياء الأخلاقى » ٠ والواقع أن كونت قد أكد مرارا وتكرارا « الأخطار الفادحة المحيقة التى تقترن « بسيادة الاعتبارات المادية الخالصـــة » فى ميدان النظرية والعمـــل

---

(٩) المرجع نفسه ، ص ١٤٢ وما يليها ٠
(١٠) ص ١٤٢ ٠
(١١) ص ١٣٨ ٠
(١٢) ص ١٤٠ ٠
(١٣) ص ١٤١ ٠

الاجتماعى. (١٤) وكانت أعمق اتجاهات علم الاجتماع عنده أقوى معارضة للاتجاه المادى بكثير من مثالية هيجل . « ان الصـــعوبات الاجتماعية الرئيسية اليوم ليست فى أساسها سياسية بل أخلاقية » ، ويقتضى حل هذه الصعوبات تغييرا فى « الآراء والأخلاق » ، لا فى النظم . لذلك فان المذهب الوضعى يشجع على «تحويل القلاقل السياسية الى حملة فلسفية»، تؤدى الى قمع الاتجاهات المتطرفة ، على أساس أنها فى نهاية الأمر ، « غير متمشية مع أى تصور سليم للتاريخ . » (١٥) وســوف تؤدى الحركة الفلســفية الجديدة ، فى الوقت المناسب ، الى تعليم النـاس أن نظامهم الاجتماعى يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها والا كان مستحقا العقاب . ووفقا لهذه القوانين تكون جميع أشكال الحكم «مؤقتة» ، وهذا يعنى أنها سوف تتلاءم بلا مجهود مع تقدم البشرية الذى لا يمكن مقاومته . وفى ظل هذه الظروف تكون الثورة أمرا لا معنى له .

ويرى كونت أن « القوى المؤقتة » التى تحكم المجتمع ستجد دون شك أنها ازدادت أمانا بفضل تأثير « السياسة الوضعية التى هى وحدها القادرة على أن تبث فى الناس الشعور بأنه ليس ثمة أهمية حقيقية لأى تغير سياسى فى الحالة الراهنة لأفكارهم . » (١٦) كذلك سيعلم ســادة الأرض أن الوضــعية تميل الى « تركيز كل قــوة فى أيدى أولئك الذين يملكون هذه القوة ــ أيا كانوا . » (١٧) بل ان كونت يزداد صراحة عن ذلك ، فيحمل على النظريات والجهود « الغريبة الشديدة الخطورة » الموجهة ضد نظام الملكية السائد . اذ أن هذه الجهود والنظريات تشيد « يوتوبيا مســتحيلة ممتنعة . » (١٨) صحيح أن من الضرورى تحسين أحوال الطبقات الدنيا ، ولكن هــذا ينبغى أن يتم دون أدنى تغيير فى الحواجز الطبقية ، ودون « تعكير للنظام الاقتصادى الذى لا غناء عنه . » (١٩) وفى هذه النقطة بدورها تقدم الوضعية شهادة تنم بها عن نفسها . فهى تعد « بتأمين الطبقات الحاكمة ضد كل غزو فوضوى » (٢٠) ، وببيان الطريقة

---

(١٤) أنظر ص ١١٦ و ١١٨ .

(١٥) مقال فى الروح الوضعية ، ص ٥٧ .

(١٦) دروس فى الفلسفة الوضعية ، المجلد الرابع ، ص ١٤١ .

(١٧) مقال ... ص ٧٨ .

(١٨) دروس ... ص ١٥١ .

(١٩) الموضع نفسه .

(٢٠) ص ١٥٢ .

الصحيحة لمعاملة الجماهير . وقد لخص كونت أسباب تمسكه « بقضية النظام » فأكد أن فلسفته ، بحكم طبيعتها ذاتها ، « لا تهدف الى التدمير بل الى التنظيم » وأنها « لن تعلن أبدا أى نفى أو سلب مطلق . » (٢١)

لقد أطلنا الى حد ما فى الكلام عن الدور الاجتماعى والسياسى لعلم الاجتماع عند كونت لأن التطور التالى للوضعية محا الارتباط القوى بين المبادىء الاجتماعية والمبادىء المنهجية .

ونود الآن أن نثير هذا السؤال : أى مبادىء الفلسفة الوضعية هو الذى يجعل منها حارسا أمينا للنظام القائم ومدافعا عنه ؟ لقد أشرنا من قبل ، عند أيضاحنا للتضاد بين الروح الوضعية فى عصر التنوير ،وبين الآراء الوضعية اللاحقة (٢٢) ، الى انكار هذه الأخيرة للميتافيزيقا و « اخضاعها الخيال للملاحظة » (٢٣) ، وبينا أن هذين الاتجاهين يعنيان الاتجاه الى الرضا بالمعطى والموجود . فهى تود أن تخضع كل التصورات العلمية للوقائع . فالمفروض من الأولى أن تقتصر على اظهار الارتباطات الواقعية الفعلية بين الأخيرة . وتمثل الوقائع وارتباطها نظاما لا يتخلف، يشمل الظواهر الاجتماعية فضلا عن الطبيعية . كذلك فان القوانين التى اكتشفها العلم الوضعى ، والتى تميزه عن التجريبية ، كانت وضعية (ايجابية) أيضا بمعنى أنها أكدت النظام القائم ، وجعلت من ذلك أساسا لانكار الحاجة الى تشييد نظام جديد . وليس معنى ذلك أنها استبعدت الاصلاح والتغيير ـ بل ان الأمر على عكس ذلك ، اذ كانت فكرة التقدم تحتل مكانة هامة فى علم الاجتماع عند كونت ـ ولكن قوانين التقدم كانت جزءا من جهاز النظام القائم ، بحيث كان هذا الأخير يتقدم بهدوء الى مرحلة أعلى دون أن يكون من الضرورى هدمه أولا .

ولم يجد كونت صعوبة كبيرة فى الوصول الى هذه النتيجة ، اذ أنه نظر الى المراحل المختلفة للتقدم التاريخى على أنها مراحل فى « حركة فلسفية » ، لا فى مسار اجتماعى . وقد أظهر قانون المراحل الثلاث هذه الحقيقة بوضوح تام . فهو يقول ان التاريخ يتخذ مسارا حتميا ، يبدأ أولا بالحكم اللاهوتى ، ثم بالحكم الميتافيزيقى ، وأخيرا بالحكم الوضعى . وقد أتاحت هذه النظرة لكونت أن يتخذ مظهر المحارب الشجاع ضد « النظام

---

(٢١) مقال ... ص ٤٢ وما يليها .

(٢٢) انظر ص ٢٤٢ من قبل .

(٢٣) دروس فى الفلسفة الوضعية ، ص ٢١٤ .

القديم » ، وذلك فى وقت كان فيه «النظام القديم» قد انهار منذ أمد بعيد، وكانت الطبقة الوسطى قد دعمت قوتها الاجتماعية والاقتصادية منذ مدة طويلة٠ وقد فسر كونت النظام القديم على أنه، قبل كل شيء ، الأثر الذى خلفته الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية فى العلم ٠

ان حلول الملاحظة محل التأمل ، فى علم الاجتماع عند كونت ، يعنى تأكيد النظام بدلا من أى خروج على النظام ؛ وهو يعنى ســـلطة القوانين الطبيعية بدلا من الفعل الحر ، والتآزر بدلا من اختلال النظام . والواقع أن فكرة النظام ، التى كانت أساسية فى مذهب كونت الوضــعى ، لها مضمون شمولى فى معناها الاجتماعى ، فضــلا عن المنهجى ٠ ولقد كان التأكيد المنهجى ينصب على فكرة علم موحد، وهى نفس الفكرة التى تسيطر على التطورات الأخيرة للوضعية ٠ وقد أراد كونت بناء فلسفته على نسق من «المبادىء المعترف بها اعترافا شاملا» ، التى تستمد مشروعيتها النهائية من « الموافقة الاختيارية التى يؤكد بها الجمهور أنها حصيلة مناقشة كاملة الحرية » ٠ (٢٤) فاذا ما سألناه عن الجمهور ، اتضح أنه ، تماما كما فى الوضعية الجديدة، هيئة من العلماء الذين لديهم العتاد الضرورى من المعرفة والتدريب ٠ فالمسائل الاجتماعية ، نظرا الى طبيعتها المعقدة ، ينبغى أن تعالج بواسطة «مجموعة قليلة من الصفوة المثقفة» ٠ (٢٥) وبهذه الطريقة تسحب المسائل الأكثر حيوية ، ذات الأهمية البالغة للجميع ، من ساحة الصراع الاجتماعى ، وتحول لكى تبحث فى ميدان من ميادين الدراســـة العلمية المتخصصة ٠ ووحدة الرأى مســـألة اتفاق بين العلماء ، الذين تؤدى جهودهم فى هذا السبيل عاجلا أو آجلا الى ايجاد « حالة دائمة محددة من الوحدة العقلية » ٠ ولا بد أن تصب العلوم كلها فى نفس البوتقة ، وتندمج فى اطار محكم التنظيم ٠ كذلك لا بد أن توضع كل التصورات تحت اختبار « نفس المنهج الأساسى » حتى تنبثق فى النهاية « منظمة فى تعاقب معقول من القوانين المطردة » ٠ (٢٦) وهكذا فان الوضعية ستعمل على « تنظيم تصوراتنا جميعها . » (٢٧)

---

(٢٤) ص ٤٦ ٠

(٢٥) ص ٩٢ ، وقارن ص ١٤٤ وما يليها .

(٢٦) الموضع نفسه .

(٢٧) مذهب السياسة الوضعية Système de politique positive باريس ١٨٩٠ ، المجلد الاول ، ص ١١ ، ترجمة Bridges بعنوان A General View of Positivism ، طبعة جديدة ، الناشر F. Harrison لندن ١٩٠٨ ، ص ١١ وما يليها .

ان فكرة **النظام** الوضعية تشير الى مجموعة من القوانين تختلف كل الاختلاف عن مجموعة القوانين الجدلية . فالاولى فى أساسها ايجابية تشيد نظاما ثابتا ، والثانية فى أساسها سلبية تهدم الثبات . الأولى تنظر الى المجتمع على أنه عالم من التوافق الطبيعى ، والثانية تنظر اليه على أنه نسق من الأضداد المتنافرة . « ان فكرة القوانين الطبيعية تجر وراءها توا فكرة مناظرة ، هى فكرة النظام التلقائى ، التى تقترن دائما بفكرة انسجام ما . » (٢٨) وعلم الاجتماع الوضعى هو فى أساسه « الدراسة السكونية للمجتمع social statics ، وذلك تمشيا مع النظرية الوضعية القائلة ان هناك « توافقا حقيقيا دائما بين مختلف الأوضاع الوجودية فى المجتمع . » (٢٩) فالتوافق يسود ؛ ولذلك فان ما ينبغى عمله هو « تأمل النظام بقصد تصحيحه على النحو الملائم ، ولكن مع الامتناع التام ، فى أية حالة ، عن محاولة خلق هذا النظام . » (٣٠)

ولو تأملنا قوانين « الدراسة السكونية للمجتمع » عند كونت تأملا فاحصا ، لاكتشفنا تجريدها وهزالها الذى يدعو الى الدهشة. فهى تتركز حول فضيتين : الأولى أن الناس يحتاجون الى أن يعملوا من أجل سعادتهم ، والثانية أن كل الأفعال الاجتماعية تظهر أن أهم الدوافع المتحكمة فيهم هى الدوافع الانانية . والوظيفة الرئيسية للعلم السياسى هى تحقيق التوازن الصحيح بين مختلف انواع العمل الواجب أدؤها ، واستخدام حب الذات ببراعة من أجل الخير العام . وفى هذا الصدد يؤكد كونت الحاجة الى سلطة قوية . « ان الناس يجدون ، فى المجال المعنوى فضلا عن المادى ، حاجة ماسة الى يد عليا موجهة ، قادرة على ضمان استمرار نشاطهم ، بالجمع بين جهودهم التلقائية وتثبيتها . » (٣١) وعندما تصل الوضعية الى مركز السيطرة فى العالم ، خلال المرحلة الأخيرة للتقدم الانسانى ، تغير أشكال السلطة التى كانت قائمة من قبل . ويعرض كونت الخطوط العامة « لنظرية وضعية فى السلطة » (٣٢) ، متطلعا الى مجتمع يقوم نشاطه كله على موافقة الارادة الحرة . على أن الطابع الليبرالى لهذه الصورة مشوه برغم ذلك ، اذ أن غريزة الاستسلام تنتصر ، حين يزجى مؤسس علم الاجتماع

---

(٢٨) دروس في الفلسفة الوضعية ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٨ .
(٢٩) المرجع نفسه ، ص ٢٣٢ .
(٣٠) ص ٢٥٢ .
(٣١) ص ٢٤١ — ٢ .
(٣٢) ص ٢٤٤ .

الوضعى المديح الى الطاعة والخضوع للقيادة . « ما أجمل أن نطيع عندما يمكننا الاستمتاع ... بالسعادة التى يجلبها اعفاء القادة الحكماء الجديرين لنا من المسئولية الملحة المتعلقة بالبحث عن اتجاه عام لسلوكنا . » (٣٣)

ان السعادة هى الاحتماء بذراع قوية ـ هذه الفكرة ، التى هى من أخص مميزات المجتمعات الفاشية فى وقتنا الحالى ، ترتبط بالمثل الوضعى الأعلى لليقين . والخضوع لسلطة شاملة يتيح أقصى درجة من الأمان . ويزعم كونت أن اليقين الكامل للنظر والعمل من الانجازات الأساسية التى حققها المنهج الوضعى .

وبطبيعة الحال فان فكرة اليقين لم تنبثق عن الفلسفة الوضعية، بل كانت سمة قوية من سمات المذهب العقلانى منذ ديكارت . غير أن الوضعية أعادت تفسير معناها ووظيفتها . فالعقلانية ، كما أوضحنا من قبل ، قد أكدت أن أساس اليقين النظرى والعملى هو حرية الذات المفكرة . وعلى هذا الأساس شيدت عالما كان معقولا بقدر ما كانت تسوده السلطة العقلية والعملية للفرد . فالحقيقة تنبثق من الذات ، وهى تحمل طابع الذاتية أيا كان الشكل الموضوعى الذى تتخذه . والعالم يعد واقعيا بقدر ما يتفق مع الاستقلال العقلى للذات .

لقد نقلت الوضعية مصدر اليقين من الذات المفكرة الى الذات المدركة حسيا . وفى هذا المجال تمدنا الملاحظة العلمية باليقين . وتتراجع الوظائف التلقائية للفكر ، على حين أن وظائفه السلبية المتلقية تصبح لها مكانة الصدارة .

ان علم الاجتماع عند كونت هو فى أساسه « دراسة سكونية للمجتمع » ، وذلك نتيجة لسيادة تصور **النظام** ؛ ولكنه أيضا « دراسة حركية أو ديناميكية للمجتمع » بفضل وجود تصور **التقدم** . وقد شرح كونت العلاقة بين التصورين الأساسيين مرات كثيرة . فالنظام هو « الشرط الأساسى للتقدم » (٣٤) ، و « كل تقدم يتجه آخر الأمر الى دعم النظام . »(٣٥) والسبب الرئيسى فى أن المتناقضات والعداوات الاجتماعية لازالت سائدة هو أن فكرة النظام وفكرة التقدم مازالتا منفصلتين ، وهو وضع أتاح للثوريين الفوضويين أن يغتصبوا الفكرة الأخيرة . أما الفلسفة الوضعية فتهدف الى التوفيق بين النظام والتقدم ، وتحقيق « اشباع

---

(٣٣) ص ٤٣٩ .

(٣٤) مقال ... ص ٥٦ ،

(٣٥) دروس فى الفلسفة الوضعية ، المجلد الرابع ، ص ١٧ .

مشترك للحاجة الى النظام والحاجة الى التقدم • » (٣٦) وهى تستطيع أن تفعل ذلك بأن تبين أن التقدم هو فى ذاته نظام ــ أعنى أنه ليس ثورة، بل تطور •

ولقد كان تفسير كونت للتاريخ على أساس مضاد للمادية ، عاملا على تيسير مهمته • فهو قد احتفظ بفكرة عصر التنوير القائلة ان التقدم هو قبل كل شيء تقدم عقلى ، وهو النمو المستمر للمعرفة الوضعية (٣٧) • غير أنه أفرغ فكرة عصر التنوير هذه من مضمونها المادى بقدر ما استطاع، وبذلك التزم بالوعد الذى قطعه على نفسه ، وهو أن يستعيض « بحركة عقلية ضخمة عن القلاقل السياسية العقيمة • » (٣٨) وهكذا فان فكرة التقدم ، حين تكون فى خدمة الحاجة الملحة الى المحافظة على الوضع الراهن، تقف حجر عثرة فى طريق التقدم المادى والمعنوى والذهنى ، الا اذا كان ذلك فى الاتجاه الذى يسمح به «نسق الظروف» الموجودة . (٣٩) ففكرة التقدم عند كونت تستبعد الثورة ، والتغيير الكلى « لنسق الظروف » الموجودة • ولا يعود النمو التاريخى الا تطورا متوافقا للنظام الاجتماعى فى ظل قوانين « طبيعية » ثابتة •

ومهمة « علم الاجتماع الحركى (الدينامى) » هى عرض آليات هذا التطور • فاتجاهه العام يهدف أساسا الى « تصور كل حالة للمجتمع على أنها النتيجة الضرورية للحالة السابقة ، والمحرك الذى لا غناء عنه للحالة اللاحقة •» (٤٠) ومهمة الدراسة الحركية للمجتمع هى البحث فى القوانين التى تحكم هذا الاتصال ، أو بعبارة أخرى ، « قوانين التعاقب » ، على حين أن الدراسة السكونية للمجتمع تبحث فى « قوانين التواجد أو التعايش co-existence (٤١) • الأولى تقدم « النظرية الصحيحة للتقدم » ، والثانية تقدم « النظرية الصحيحة للنظام » • وهو يجعل التقدم معادلا لنمو دائم للثقافة العقلية فى التاريخ • فالقانون الأساسى فى الدراسة الحركية للمجتمع هو أن هناك قوة متزايدة تكتسبها تلك الملكات العضوية التى تميز الانسان فى الطبيعة عن الكائنات العضوية الأدنى ، أعنى

---

(٣٦) المرجع نفسه ، ص ١٤٨ ، وقارن : « مقال ... » ، ص ٥٣ وما يليها .

(٣٧) « مقال .... » ص ٥٩ •

(٣٨) المرجع نفسه ، ص ٧٦ •

(٣٩) دروس فى الفلسفة الوضعية ، المجلد الرابع ، ص ٢٦٢ •

(٤٠) ص ٢٦٣ •

(٤١) ص ٢٦٤ •

« العقل والنزوع الاجتماعى sociabilité » (٤٢) • وكلما تقدمت المدنية ، ازدادت بالتدريج اقترابا من تحقيق الطبيعة البشرية عينيا ؛ فأعلى مراتب المدنية هى أكثرها تمشيا مع « الطبيعة » (٤٣) • أى أن العملية التاريخية عملية طبيعيـــة ، وهى على هـــذا الأساس محـكومة بقوانين طبيعية (٤٤) • فالتقدم هو النظام •

على أن عملية التوفيق بين النظرية الاجتماعية وبين الأوضاع القائمة لم تكتمل بعـد : اذ انه لا يزال من الضرورى استبعاد كل العناصر التى تتجاوز المجال الذى تصدق فيه الأمور الواقعة وتشير الى ما وراءه ؛ وهذا يقتضى جعل النظرية الاجتماعية نسبية • ويذكر كونت (وهو أمر متوقع) ان الخطوة الحاسمة الأخيرة للوضعية هو اتجاهها « فى كل الأحوال الى الاستعاضة بالنسبى عن المطلق » .(٤٥) • وهو يستمد ، من « سيادة وجهة النظر النسبية على نحو لا نزاع فيه » ، رأيه الأساسى القائل ان للتطور الاجتماعى طابعا متوافقا بطبيعته . فكل مرحلة تاريخية للمجتمع تبلغ من الكمال بقدر ما يسمح به « عصر الانسانية » ونسق الظروف المناظر لها .(٤٦) . وهناك انسجام طبيعى يسود بين الأجزاء الموجودة معا للبناء الاجتماعى ، بل أيضـا بين امكانات البشرية كما تتكشف فيها ، وتحقيق هذه الامكانات •

وفى رأى كونت أن النسبية لا تنفصل عن النظرة القائلة ان علم الاجتمـاع علم دقيق يبحث فى القوانين الثـابتة للمجتمع من الوجهين السكونى والحركى • هذه القوانين لا تكتشف الا بالملاحظة العلمية ، التى تقتضى بدورها تقدما مطردا فى التكنيك العلمى ، من أجل معالجة الظواهر الشديدة التعقيد التى يتعين عليها تنظيمها (٤٧) • ويتفق بلوغ المعرفة الكاملة مع اكتمال التقدم العلمى ذاته ؛ أما قبل هذا الاكتمال فلا مفر من أن تكون كل معرفة وحقيقة جزئية ، متناسبة مع مستوى التقدم العقلى الذى تم بلوغه •

---

(٤٢) مقال ... ص ٦٠ .
(٤٣) دروس ... ص ٤٤٢ .
(٤٤) ص ٢٦٧ .
(٤٥) مقال ... ص ٤٣ .
(٤٦) دروس ... ص ٢٧٩ .
(٤٧) المرجع نفسه ، ص ٢١٦ وما يليها .

الى هذا الحد تعد النسبية عند كونت منهجية فحسب ، أى مبنية على قصور ضرورى فى مناهج الملاحظة • ولكنه لما كان يفسر النمو الاجتماعى أساسا على أنه نمو عقلى ، فان نسبيته تفترض انسجاما مقدرا بين الجانب الذاتى لعلم الاجتماع (المنهج) وبين جانبه الموضوعى (المضمون) • فكل الأشكال والنظم الاجتماعية ، كما ذكرنا من قبل ، مؤقتة ، بمعنى أنها ستنتقل ، بتقدم الثقافة العقلية ، الى أشكال أخرى تناظر القدرات العقلية لنمط أكثر تقدما • على أن طابعها المؤقت ، وان كان علامة على نقصها ، هو فى الوقت ذاته علامة على حقيقتها (النسبية) • فتصورات الوضعية نسبية لأن الواقع كله نسبى •

والعلم ، فى نظر كونت ، هو ميدان النسبية النظرية ، وهذا الأخير هو المجال الذى تستبعد منه « أحكام القيمة » • فعلم الاجتماع الوضعى « لا يستحسن الوقائع السياسية أو يستهجنها ، بل ينظر اليها ••• على انها مجرد موضوعات للملاحظة • » (٤٨) وحين يصبح علم الاجتماع علما وضعيا ، ينفصل عن أى اهتمام « بقيمة » أى شكل اجتماعى معين • فسعى الانسان الى السعادة ليس مشكلة علمية ، وكذلك الحال فى مسألة أفضل تحقيق ممكن لرغباته ومواهبه • ويفخر كونت بأنه يستطيع بسهولة أن يعالج مجال الفيزياء الاجتماعية بأكمله دون أن يستخدم لفظ « الكمال » مرة واحدة ، بل يحل محله دائما لفظ علمى بحت ، هو النمو أو التطور development (٤٩) • فكل مرحلة تاريخية تمثل مرحلة للتطور أعلى من السابقة عليها ، نظرا الى كون الأخيرة هى الحصيلة الضرورية للأسبق منها ، وتنطوى على مزيد من الخبرة والمعرفة الجديدة • على أن كونت يرى أن تصور النمو أو التطور عنده لا يستبعد الكمال (٥٠) • ذلك لأن من الأمور التى يستحيل انكارها ان الأحوال والقدرات الأساسية للناس قد تحسنت مع التطور الاجتماعى • ولكن تحسن القدرات يحدث أساسا فى العلم والفن والأخلاق وما شابهها ، وهى كلها ، كالتحسن فى الأوضاع الاجتماعية ، تتحرك « بالتدريج ، داخل حدود ملائمة » • وعلى ذلك فليس فى مشروعه مكان للجهود الثورية التى ترمى الى ايجاد نظام جديد للمجتمع • بل ان من الممكن الاستغناء عن هذه الجهود • « فالبحث العقيم عن حكومة أفضل » ليس ضروريا (٥١) ، اذ أن كل شكل من

---

(٤٨) ص ٢٩٣ •
(٤٩) ص ٢٦٤ •
(٥٠) ص ٢٧٥ •
(٥١) ص ٢٢٤ •

الأشكال الموجودة للحكومة له حقه النسبى ، الذى لا يمكن أن ينازعه فيه سوى أولئك الذين يتخذون وجهة نظر مطلقة ، وهى وجهة نظر باطلة بحكم تعريفها ذاته · وهكذا تنتهى نسـبية كونت الى « النظـرية الوضعية فى السلطة » ·

ولقد كان من السهل التوفيق بين احترام كونت للسلطة القائمة وبين التسامح الشامل · فكلا الموقفين يصدق بنفس المقدار فى اطار هذا النمط من النسبية العلمية ، بحيث لا يكون هناك مجال للادانة · ان الوضعية ، « دون أدنى تبديل لمبادئها الخاصة » ، تستطيع أن « توفى كل المذاهب القائمة حقها بطريقة فلسفية دقيقة » (٥٢) ــ وهى فضيلة ستجعلها مقبولة لدى « جميع الأحزاب والاتجاهات المختلفة الموجودة · » (٥٣)

والواقع أن مضـمون فكرة التسـامح ووظيفتهـا قد تغيرا بتطـور الوضعية· ذلك لأن فلاسفة حركة التنوير الفرنسية، الذين كانوا يحاربون دولة الحكم المطلق ، لم يضعوا مطلبهم فى التسامح داخل اطار نسبى ، بل أكدوا هذا المطلب بوصفه جزءا من جهودهم العامة التى تهدف الى اقامة شكل أفضل من أشكال الحكم ــ أعنى «أفضل» بنفس المعنى الذى يرفضه كونت· فالتسامح لم يكن يعنى العدالة لكل الأحزاب والاتجاهات الموجودة، بل كان يعنى فى الواقع محو واحد من أقوى الاتجاهات تأثيرا ، وهو اتجاه الكنيسة المتحالفة مع النبلاء الاقطاعيين ، ذلك الاتجاه الذى كان يستخدم عدم التسامح أداة للسيطرة ·

وعندما ظهر كونت على المسرح ، لم يكن « التسامح » شعارا لخصوم النظام القائم ، بل كان شعارا لخصوم هؤلاء الأخيرين · وكما اتخذ مفهوم التقدم طابعا شكليا ، كذلك انفصل التسامح عن المعيار الذى كان يضفى عليه مضمونه فى القرن الثامن عشر · فمن قبل كان المعيار الوضعى هو ايجاد مجتمع جديد ، على حين كان التسامح يعادل عدم التسامح مع أولئك الذين يعارضون هذا المعيار · أما بعد أن صبغ التسامح بالصبغة الشكلية، فقد أصبح يعنى التسامح مع القوى الرجعية المتخلفة بدورها · وقد نشأت الحاجة الى هذا النوع من التسامح نتيجة لتخلى كونت عن جميع المعايير التى تتجاوز الوقائع المعطاة ــ وهى معايير كانت فى نظر كونت قريبة من تلك التى تبحث عن مطلق · ففى فلسفة تبرر النظام الاجتماعى السائد ،

(٥٢) ص ١٤٩ ·
(٥٣) ص ١٥٣ ·

أصبحت الدعوة الى التسامح مفيــدة على نحو متزايد للمنتفعين من هــذا النظــام ٠

على أن كونت لم يعامل كل الأطراف على قدم المساواة ٠ فقد قال مرارا ان هنا تشابها أساسيا بين الوضعية وبين جماعة اجتماعية كبيرة ، هى الطبقــة العاملة (البروليتاريا) ٠ فلدى العمـــال نزوع مثالى نحو الوضعية (٥٤) ٠ وقد كرس كونت قســما كاملا من كتــابه « مذهب السياسة الوضعية » للقضية القائلة ان « الفلاسفة الجدد سوف يجدون أشد حلفائهم تحمسا بين عمالنا . » (٥٥)

لقد كانت ظاهرة الطبقة العاملة شغلا شاغلا لعلم الاجتمـــاع عند كونت ، مثلما كانت لنقيضه ، أعنى النقد الماركسى ٠ فلم يكن من الممكن قيـــام نظرية وضعية عن المجتمع المدنى الا اذا أمكن التوفيق بين ظاهرة البروليتاريا وبين نظام التقدم المنسجم المتآلف ، الذى يتناقض مع هــذه الظاهرة تناقضا واضحا ٠ ذلك لأنه اذا كانت الطبقة العاملة هى طبقــة الأساس فى المجتمع المــدنى ، فان قوانين تقــدم هذه الطبقة هى قوانين هدمها ، ولابد من أن تكون نظرية المجتمع سلبية ٠ وازاء ذلك يتعين على علم الاجتماع أن يقدم تفنيدا للقضية الجدلية القائلة ان تراكم الثروة يقترن بازدياد وطأة الفقر ٠

ولقد كان كونت ينظر الى هذه القضية الأخيرة على أنها « خطأ لا أخلاقى مشئوم » (٥٦) ، وهو خطأ يتعين على الوضعية أن تستأصله اذا شاءت أن تحافظ على « النظام الصناعى » الذى يحتاج اليه المجتمع فى أداء وظائفه ٠ وكان يرى أن النظرية والتطبيق الليبرالى لم يستطيعا حفظ النظـــام ٠ « ان النزوع اللاعقلى العقيم ، الذى لا يسمح الا بذلك القدر من النظام الذى يأتى من تلقاء ذاته » (أى الذى يأتى عن طريق التفاعل الحر بين القوى الاقتصادية) يعنى « التخلى الصريح » عن العمل الاجتماعى فى مواجهة كل طارىء من الطوارىء التى تحدث فى مسار العملية الاجتماعية (٥٧) ٠

والواقع أن ايمان كونت بالقوانين الضرورية للتقدم لم يكن يستبعد بذل جهود عملية من أجل تحقيق الاصلاح الاجتماعى بالقدر الذى يضمن

---

(٥٤) مقال ٠٠٠ ص ٨٦ ٠

(٥٥) مذهب السياسة الوضعية ، المجلد الاول ، ص ١٢٩ ٠

(٥٦) دروس ١٠٠ ص ٢٠١ وما يليها ٠

(٥٧) ص ٢٠٢ ٠

ازاحة أية عقبات فى طريق هذه القوانين • فبرنامج الاصلاح الاجتماعى فى المذهب الوضعى فيه استباق لتحول الليبرالية الى نزعة تسلطية • وفى مقابل هيجل ، الذى ظهر فى فلسفته اتجاه مماثل ، نجد كونت يتغافل عن الحقيقية القائلة ان هذا التحول يصبح ضروريا نظرا الى البناء المتناقض للمجتمع المدنى • فالطبقات المتعارضة ، فى رأيه ، ليست سوى مخلفات لنظام عقيم ، سرعان ما تقضى عليه الوضعية ، دون أى تهديد « لنظـام الملكية الأساسى » (٥٨) .

ويرى كونت أن سيادة الوضعية ستؤدى الى تحسين وضع الطبقة العاملة ، وذلك أولا فى التعليم ، وثانيا عن طريق « ايجاد العمل » (٥٩) • والصـورة التى تتطلع الوضعية اليها هى صـورة دولة شاملة متدرجة المراتب ، تحكمها صفوة مثقفة مؤلفة من كل الجماعات الاجتماعية ، تشيع فيها أخلاق جديدة توحد بين كل المصالح المتباينة فى كل حقيقى (٦٠) • وعلى الرغم من جميع التصريحات التى قال فيها كونت ان هـذا النظـام المتدرج المراتب سوف يستمد سلطته من موافقة أعضائه طوعا ، فان دولة كونت تشبه فى نواح كثيرة الدولة التسلطية الحديثة . اذ نجده يدعو مثلا الى « وحدة تلقائية بين المخ واليد » (٦١) • ومن الواضح أن التنظيم من أعلى يقوم بدور هام فى ايجاد مثل هذه الوحدة • ويزيد كونت الأمر ايضاحا فيقول ان النمو الصناعى قد بلغ بالفعل نقطة يصبح من الضرورى فيها « تنظيم العلاقة بين صاحب العمل والعامل فى سبيل ايجاد توافق ضرورى لم يعد من الممكن ضمانه فى الصراع الطبيعى الحر بينهما » (٦٢) •

ويؤكد لنا كونت أن عملية الجمع بين أصحاب العمل والعمال لايقصد منها أن تكون خطوة نحو القضاء على المركز المتدهور حتميا للعامل • ففى رأى كونت أن نشاط العامل هو بطبيعته أضيق نطاقا وأقل مسـئولية من نشاط صاحب العمل • وما المجتمع الا « نظام من التدرج الايجابى » ، والخضوع للتسلسل الاجتماعى أمر لا غناء عنه فى حياة الكل (٦٣) • ومن

---

(٥٨) ص ٢٠١ ، هامش •

(٥٩) مقال ••• ص ٩٣ •

(٦٠) قارن بوجه خاص « دروس الفلسفة الوضعية » ، المجلد الرابع ، ص ١٥٠ وما يليها •

(٦١) المرجع نفسه ، ص ١٥٢ •

(٦٢) المرجع نفسه ، المجلد السادس ، ص ٤٣٣ وما يليها .

(٦٣) المجلد السادس ، ص ٤٩٧ •

ثم فان الأخلاق الجديدة التى يدعو اليها لابد أن تكون قبل كل شيء أخلاق « واجب » ازاء الكل · وحتى المطالب المشروعة للطبقة العاملة ينظر اليها على أنها واجبات بدورها · فالعامل سيتلقى « أولا التعليم ، ثم العمل » · ولا يفصل كونت الكلام فى « برنامج خلق العمل » هذا ، ولكنه يتحدث عن نظام تصبح فيه كل الوظائف الخاصة وظائف عامة (٦٤) ، بحيث ينظم كل نشاط ويمارس بوصفه خدمة عامة ·

وبطبيعة الحال فان « تأميم » العمل هذا لا شأن له بالاشتراكية · فكونت يؤكد أنه فى « النظام الوضعى » ، « يمكن أن يعهد بكل المؤسسات العامة . على نطاق متزايد ، الى الصناعة الخاصة » ، بشرط ألا يتعارض هذا « التغير الادارى » مع « النظام الدقيق الضرورى » (٦٥) · وهو يشير فى هذا الصدد الى هيئة أصبحت لها أهمية متزايدة فى حفظ النظام الايجابى ــ وهى الجيش · وهكذا تدفعه محاولته أن يوفى كل الجماعات الاجتماعية حقها ، الى أن يوصى بتقديم فلسفته الى « الطبقة العسكرية » ، مع التذكير بأن الوضعية ، وان كانت توافق على اختفاء العمل العسكرى تدريجا ، « تقدم تبريرا مباشرا للوظيفة الهامة المؤقتة » التى يؤديها الجيش فى « المحافظة الضرورية على النظام المادى » (٦٦) · فنظرا الى القلاقل الخطيرة التى يتعرض لها النظام الاجتماعى فان « الجيش تقع على عاتقه مهمة متزايدة الأهمية ، هى الاشتراك ايجابيا ··· فى المحافظة على استمرار النظام العام » (٦٧) · وحين تختفى الحروب القومية ، سنجد على نحو متزايد أن الجيش تعهد اليه « برسالة اجتماعية » هى أن يكون طائفة كبيرة من حفظة الأمن السياسيين une grande maréchaussée politique (٦٨) ·

على أن مذهب كونت يحافظ ، فى جانب حاسم منه ، على وظيفة تحرير الانسان ، كما عرفتها الفلسفة الغربية ، اذ أن هذا المذهب يتجه الى عبور الهوة بين الأفراد المنعزلين ، والى الجمع بينهم فى كلى حقيقى · وقد حاولنا أن نبين كيف أن المنهج الوضعى قد تولد عنه البحث عن التوحيد ، كما أكدنا النتائج السلبية لهذا المنهج · ولكن فكرة النظام الوضعى الشامل دفعت كونت الى تجاوز فكرة العلم الموحد الفارغة ،

---

(٦٤) ص ٤٨٥ ·
(٦٥) ص ٥٠٣ ·
(٦٦) ص ٥٢٩ ·
(٦٧) ص ٣٥٦ ·
(٦٨) ص ٣٥٧ ·

والتطلع الى حكومة مستبدة من كبار الكهنة الوضعيين • وهناك نوع آخر من الشمول أو الكلية يسود فى مذهب كونت ، وأعنى به **المجتمع** • هذا المجتمع ينبثق بوصفه المجال الوحيد الذى يعيش فيه الانسان حياته التاريخية ، ويصبح فيه ، فى الوقت ذاته ، الموضوع الوحيد للنظرية الاجتماعية • والواقع أن الفرد لا يكاد يقوم بدور فى علم الاجتماع عند كونت ، بل ان المجتمع يستوعبه كلية ، وما الدولة الا نتاج جانبى للقوانين الحتمية التى تحكم العملية الاجتماعية •

فى هذه النقطة ، يتجاوز علم الاجتماع عند كونت حدود فلسفة هيجل السياسية • فالنظرية الوضعية فى المجتمع لا ترى سببا لقصر التطور الانسانى على حدود الدول القومية ذات السيادة • وفكرتها عن النظام الشامل لا تكتمل الا بوحدة كل الأفراد فى البشرية ، كما أن الثمرة التى تجنى من هدم الوضعية للمعايير اللاهوتية والميتافيزيقية هى الاعتراف **بالانسانية** بوصفها الكائن الأعلى être suprême • فالانسانية ، لا الدولة، هى الكلى الحقيقى ، بل هى الحقيقة الواقعة الوحيدة (٦٩) • وهى الكيان الوحيد الجدير بالتبجيل الدينى فى عصر نضوج البشرية . « ان تلك الفكرة العظيمة ، فكرة الانسانية ، سوف تمحو فكرة الاله عن نحو لا رجعة فيه » (٧٠) •

وهكذا يبدو كأن كونت قد أراد ، بفكرة الانسانية هذه ، أن يمحو سيئات ذلك الجو الاضطهادى الذى كان يتحرك فيه علم الاجتماع الوضعى عنده •

④ فلسفة الدولة الوضعية : فريدرش يوليوس شتال

على الرغم مما اتسمت به الوضعية عند كونت من سمات قاتمة واتجاه لا يتمشى مع عصرها (اذ دعت الى الصراع ضد « النظام القديم ancien régime » فى وقت كان قد حل فيه محله بالفعل نظام الطبقة الوسطى الجديد

---

(٦٩) مذهب السياسة الوضعية ، المجلد الاول ، ص ٣٣٤ .

(٧٠) ص ٣٢٩ •

الذى كان حكم «الملك البورجوازى» لوى فيليب يرمز له بوضوح كامل، فانها عبرت عن وعى طبقة اجتماعية سائرة فى طريق التقدم ، شقت بكفاحها طريقها الظافر من خلال ثورتين . فقد أكدت الفلسفة الوضعية أن مجرى التاريخ البشرى يسير نحو اخضاع العلاقات الاجتماعية ، آخر الأمر ، لمصالح الصناعة والعلم ، وهذا يعنى أن الدولة سوف تستوعب ببطء داخل مجتمع ينتظم العالم بأسره .

على أن الفلسفة الوضعية فى ألمانيا كان لها طابع مختلف كل الاختلاف عن طابعها فى فرنسا . اذ كانت الأمانى السياسية للطبقة الوسطى الألمانية قد هزمت دون مقاومة :

« على حين أن الاقطاع فى انجلترا وفرنسا كان قد تحطم تماما ، أو انكمش الى أشكال قليلة لا أهمية لها ، كما هى الحال فى هذه الأخيرة ، على يد طبقة وسطى قوية غنية مركزة فى المدن الكبرى ، ولاسيما العاصمة، فان النبلاء الاقطاعيين فى ألمانيا ظلوا محتفظين بقدر كبير من امتيازاتهم القديمة . فقد كان نظام الحيازة الاقطاعى سائدا فى كل مكان تقريبا . بل لقد ظل سادة الأرض محتفظين بحقوق الولاية على خدمهم ... وكان ينظر الى طبقة النبلاء الاقطاعية هذه ـ التى كانت عندئذ كبيرة العدد جدا ، وكان بعض أفرادها ذوى ثراء هائل ـ على أنها ، من الوجهة الرسمية ، « المرتبة » الأولى فى البلاد . فهى التى كانت تقدم كبار موظفى الحكومة ، كما كان ضباط الجيش ينتمون اليها وحدها تقريبا . » (١)

ولقد أدت عودة الملكية الى تقوية الحكم المطلق الى حد أن البورجوازية وجدت الطريق أمامها مسدودا فى جميع مراحله (٢) . واقتصر الصراع ضد هذا الحكم المطلق ، فى مقابل كل حكم مطلق آخر شهدته ألمانيا منذ حروب التحرير ، على مطالبة الملكية بأن تمنح الشعب دستورا ذا شكل نيابى . وبعد وقت أمكن انتزاع وعد من الملك فريد رش فيلهلم الثالث بأنه سيعترف بنوع من السيادة الشعبية . على أن هذا الوعد لم يتحقق الا بطريقة تدعو الى السخرية ، متمثلا فى مجالس المقاطعات ، التى علق عليها أحد المؤرخين بقوله : « كان هذا نظاما باليا يمثل مصالح خاصة ،

---

(١) انجلز : «ألمانيا : الثورة والثورة المضادة Germany : Revolution and Counter-Revolution الناشر International Publishers ، نيويورك ١٩٣٣ ، ص ١١ .

(٢) كارل لامبرشت : تاريخ ألمانيا Karl Lamprecht : Deutsche Geschichte المجلد العاشر ، برلين ١٩٢٢ ، ص ٣٠٥ ومايليها ، وص ٤٠٢ ومايليها .

ويسيطر عليه الفرسان سيطرة لا نزاع فيها ، ولا سيما فى المقاطعات الشرقيــة . وكان شرط عضــوية المجــالس هو ملكية الأرض ! وحتى فى مقاطعات الراين (أى أكثر الأقاليم تصــنيعا) كان هنــاك ٥٥ نائبا عن المناطق الزراعية فى مقابل ٢٥ نائبا عن المدن . » (٣) ففى كل هذه المجالس كانت الطبقة الوسطى أقلية لا أمل لها .

ولقد كانت اهتمامات هذه المجالس المحلية مساوية للعجز والقصور الذى كانت تتسم به ، ويظهر الأمر كله بوضــوح فى مستوى المناقشات التى كانت تدور فيها . فقد قال عنها يوهان ياكوبى Johann Jacoby أحــدزعماء المعارضة الديمقراطية :

« من الصعب أن يجد المرء نظاما أقل شعبية من مجالس المقاطعات ــ نظاما يراه الشعب ، بحسه السليم ، عبثا لا جدوى منه . ولسنا بحاجة الى أن نبذل أى جهد لكى نثبت من مضابط الجلسات أنه لم يكن هناك قرار واحد ، من بين جميع القرارات التى اتخذت ، يحمل طابع المصلحة العامة . فلم تحاول هذه المجالس القضاء على المخالفات الصارخة ، ولم تتخذ أية تدابير ضد الطغيان البيروقراطى . وكان عمل دورات كاملة يقتصر على انشاء اصلاحيات ، ومؤسسات للصم البكم والمجانين ، وشركات للتأمين ضد الحريق ، وسن قوانين عن الطرق الجديدة ، وممرات العربات ، ورسوم اقتناء الكلاب ، وما الى ذلك ... » (٤) .

وعندما جاءت حكومة فريد رش فيلهلم الرابع الى الحكم ، تبخرت كل الأحلام التى كانت تراود النفوس عن تحقيق اصلاح ليبرالى فى الدولة(٥) . فقد انتصر الحكم المطلق ، مقترنا بتغير كامل فى الثقافة .. « ان بروسيا التى عرفت اصلاحات فون شتاين von Stein ، وحروب التحرير ، وأمانى هومبولت Humboldt وهاردنبرج Hardenberg المتعلقةبالدستور، قد تحولت الى بروسيا التى لا تعرف الا الملكية الرومانتيكية ، واللاعقلية

(٣) فيت فالنتين : تاريخ الثورة الالمانية Veit Valentin : Gesch. der Deutschen Revolution ١٨٤٨ ــ . برلين ١٩٣٠ ، المجلد الاول ، ص ٢٧ .

(٤) هذا النص مقتبس فى كتاب : فرانتس ميرنج : التاريخ البروسى من تلست الى تاسيس الرايخ . برلين ١٩٠٣٠ ، ص ٢٤١ . F. Mehring : Zur Preussichen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsbegründung

(٥) فريدرش شنابل : تاريخ المانيا فى القرن التاسع عشر F. Schnabel : Deutsche Gesch. im neunzehnten Jahrhundert المجلد الثانى ، فرايبورج ١٩٣٣ ، ص ٣١ .

اللاهوتية ، والفكرة المسيحية عن الدولة • ولم تعد برلين هى جامعة هيجل والهيجليين • بل أصبحت تنتسب الى فلاسفة الوحى، شلنج وشتال.»(٦)

فلم يعد من الممكن الاعتراف بالمذهب الهيجلى ، الذى كان ينظر الى الدولة والمجتمع على أنهما «كل ذو طبيعة سلبية» ؛ والذى أخضعهما معا للمسار التاريخى للعقل ، لم يعد من الممكن الاعتراف به على أنه هو الفلسفة الرسمية • وكان العقل والحرية هما أكثر الأمور اثارة للشك فى نظر الحكومة الجديدة التى أصبحت الآن تستلهم الوحى من قيصر روسيا والأميرمترنيخ (٧) • وكانت هــذه الحكومة فى حاجة الى مبدأ وضعى (ايجابى) يحمى الدولة من قوى التمرد ، ويكون درعا لها ــ على نحو أقوى مما كان تفكير هيجل ــ ضد هجوم المجتمع • وهكذا كان رد الفعل الوضعى الذى ظهر فى ألمانيا فلسفة للدولة ــ بالمعنى الدقيق ــ لا فلسفة للمجتمع • وقد حدث انقطاع طفيف فى هذا التطور عندما قام « لورنتس فون شتاين » ، بعد أن مزج التراث الهيجلى بالحركة الوضعية الفرنسية ، بتحويل الاهتمام الى بناء المجتمع • غير أن تأثير فترة الانقطاع هذه على تطور النظرية الاجتماعية فى ألمانيا كان تأثيرا لا قيمة له • وظلت الفلسفة الوضعية فى الدولة مسيطرة ، طوال عشرات من السنين ، على السياسة الألمانية نظرا وعملا •

ولقد كانت فلسفة شتال تمثل حلا وسطا بين أولئك الذين كانوا يدعون الى الحكم المطلق الشخصى ، وبين المطالب الضعيفة للطبقة الوسطى الألمانية • فقد كان يدعو الى نظام نيابى دستورى (وان لم يكن يمثل الشعب بأكمله ، بل يمثل المقاطعات) ، والى ضمانات قانونية للحـريات المدنية ، والى عدم المساس بالحرية الشخصية ، والمساواة أمام القـانون ، وتطبيق نظام قانونى رشيد . وقد بذل شتال جهودا كبيرة لتمييز نزعته الملكية المحافظة من أى دفاع عن الحكم المطلق التعسفى (٨) •

---

(٦) اريك كاوفمان : دراسات فى النظرية السياسية لمبدأ الملكية « ليبتسج ١٩٠٦ ص ٥٤ •

Erich Kaufmann : Studien zur Staatlehre des monarchischen Princips.

(٧) فالنتين : المرجع المذكور من قبل ، ص ٣٧ وما يليها •

(٨) قارن : « مبدأ الملكية Das monarchische Prinzip » هيدلبرج ١٨٤٥ ، و « الاحزاب المعاصرة فى الدولة والكنيسة Die gegenwärtige Parteien in Staat und Kirche. الطبعة الثانية ، برلين ، ١٨٦٨ •

ومن الواضح أن محور فلسفة شتال يكمن فى اتجاهها الى التوفيق بين النزعة التسلطية اللاعقلية وبين التطور الاجتماعى للطبقة الوسطى • مثال ذلك أنه جمع بين نظرية الملكية القائمة على العمل وبين النظرية الاقطاعية القائلة ان كل ملكية هى ، فى نهاية المطاف ، منحة من السلطات (٩) • وقد حبذ « دولة القانون Rechtstaat » ولكنه أخضع ضمان الحرية المدنية فيها لسيادة الملك بوصفه سلطة نهائية (١٠) • ولقد كان معاديا لليبرالية ، ولكنه لم يقتصر على الدفاع عن الماضى الاقطاعى ، بل تحدث أيضا عن تلك الفترة من المستقبل ، التى ستصبح فيها الطبقة الوسطى ذاتها معادية لليبرالية • ولم يكن عدوه اللدود هو الطبقة الوسطى ، بل كان الثورة التى تهدد هذه الطبقة ، كما تهدد طبقة النبلاء والدولة الملكية • وكان عداؤه للعقلانية يخدم مصالح أرستقراطية حاكمة تقف عقبة فى وجه التقدم العقلى ؛ كما كان يخدم مصلحة كل حكم لم يكن من الممكن تبريره على أسس عقلية •

ان الثورة ، كما أعلن شتال ، هى « السمة المميزة لتاريخ العالم فى عصرنا » • هذه الثورة تؤدى الى تأسيس « الدولة كلها على ارادة الانسان بدلا من الأمر والارادة الالهيين •» (١١) ومما له دلالته الواضحة ، أن المبدأ القائل بأن الدولة ترتكز على ارادة الانسان كان هو بعينه ما أكدته الطبقة الوسطى الصاعدة عندما شنت حملتها على الحكم المطلق الاقطاعى • فنظرية شتال ترفض كل الفلسفة العقلانية الغربية (١٢) التى اقترنت بهذا الصراع • وقد حمل على العقلانية الحديثة على أساس انها هى التى تولد الثورة ، وقال ان هذه الفلسفة هى « فى العالم الدينى الباطن بمثابة الثورة فى العالم السياسى الخارجى » ، (١٣) أعنى أنها هى « اغتراب الانسان عن الله » •

---

(٩) « فلسفة القانون (الحق) Philosophie des Rechts » ، الطبعة الثالثة والرابعة ، هيدلبرج ١٨٥٤ ، المجلد الثانى ، ص ٣٥٦ ، ٣٦٠ •

(١٠) المرجع نفسه ، المجلد الثالث ، ص ١٣٧ وما يليها •

(١١) « ما الثورة ؟ Was ist Revolution » فى « سبعة عشر خطابا برلمانيا Siebzehn parlamentarische Reden برلين ١٨٦٢ ، ص ٢٣٤ •

(١٢) بدأ هذا الرفض فى النظرية السياسية الالمانية قبل شتال ، وأسهم فيه هالر « Haller » وتأثير بيرك « Burke » (عند ف • جنتس « F. Gentz ») ، والرومانتيكيون ، و « المدرسة التاريخية » • ولكن الاتجاهات التى بدأت فى هذه المدارس والحركات لم تعرض بطريقة منهجية ، ولم يصبح لها أساس سياسى ، الا فى أعمال شتال •

(١٣) « ما الثورة » ، ص ٢٤٠ •

ولما كان هيجل هو أقوى معبر عن العقـــلانية الألمانية ، فقد ركز شتال هجومه عليه • وقد جرى على لسانه ذلك الرد الرسمي الذى كانت الدوائر الحاكمة فى المانيا تجيب به عن الفلسفة الهيجلية • فقد كان لدى هذه الدوائر تبصر بالطابع الحقيقى لفلسفة هيجل أعمق بكثير من تبصر أولئك الشراح الأكاديميين الذين نظروا اليها على أنها تمجيد غير مشروط للنظام القائم • فنظرية هيجل فى رأيه «قوة معادية» ، وهى «هدامة» (١٤) فى أساسها • وجدله يلغى الواقع المعطى ، ونظريته «تحتل منذ البداية نفس الأرض التى تحتلها الثورة » (١٥) • ولما كانت فلسفته السياسية عاجزة عن اثبات « الوحدة العضوية » بين الرعايا و « الشخصية الواحدة العليا (الله ــ الملك ــ السلطة) » (١٦) فانها تهدم أسس النظام الاجتماعى والسياسى السائد • ولن نقتبس المزيد من تلك الفقرات التى لا حصر لها ، والتى يدلل بها شتال على الصفات الهدامة للهيجلية ، بل سنحاول بدلا من ذلك أن نحدد الأفكار التى اعترض عليها شتال ، والتى يرى أنها جديرة باللوم والتنديد •

يحمل شتال على هيجل ، ومعه أشهر ممثلى المذهب العقلانى الأوربى منذ ديكارت ــ وهو اتجاه يتكرر ظهوره فى الهجمات الأيديولوجية للوطنية الاشتراكية (١٧) (النازية) • ذلك لأن العقلانية تتصور الدولة والمجتمع على نمط العقل ، وهى فى ذلك تضع معايير تؤدى بها حتما الى معارضة « كل حقيقة معطاة وكل سلطة موجودة » • وهى ، على حد قوله ، تتضمن مبدأ « الحرية الزائفة » ، وقد « جرت وراءها كل الأفكار التى تصل الى اكتمالها النهائى فى الثورة • » (١٨) فالعقل لا يرضى أبدا بالحقيقة « المعطاة » ؛ وهو « يعض اليد التى تطعمه » (١٩) •

---

(١٤) شتال : « فلسفة القانون » ، المجلد الاول ، ص ١٤ من المقدمة ، وص ٤٥٥ •

(١٥) المرجع نفسه ، ص ٤٧٣ •

(١٦) المرجع نفسه ، المجلد الثالث ، ص ٦ •

(١٧) انظر بوجه خاص : هيزه : الفكر والوجود H. Heyse : Idee und Existenz هامبورج ١٩٣٥ ، وف • بوم : الاتجاهات المعادية للديكارتية F. Böhm : Anti-Cartesianismus. ليبتسج ١٩٣٨ •

(١٨) « الاحزاب المعاصرة فى الدولة الكنيسة » ، ص ١١ •

(١٩) « فلسفة القانون » ، المجلد الاول ، ص ٢٦٢ •

ولقد رأى شتال أن أخطر تجسد للعقلانية هو نظرية القـــانون الطبيعى · ولخص هذه النظرية بأنها « المذهب الذى يستمد القـــانون والدولة من طبيعة الانسان (الفرد) أو عقله » (٢٠) · ووضع شتال فى مقابلها الرأى القائل ان طبيعة الفرد وعقله لا يمكن أن يصلحا معيارا للتنظيم الاجتماعى ، اذ أن المطالبات المتطرفة بالثورة كانت دائما تقدم باسم عقل الفرد · فمن المستحيل علينا أن نجعل الحق الطبيعى متفقا مع الحق الوضعى المعطى ، تماما كما يستحيل التوفيق بين الدولة العقلانية عند هيجل وبين الشكل القائم للدولة · وقد أخـــذ شتال فكرة الحق الطبيعى بمعناها النقدى ، وكان يرى أنها تضفى على الفرد حقوقا أكثر وأعلى من تلك التى أعطاه اياها الحق الوضعى · ومن ثم فقد وضع فى مقابل فكرة القانون الطبيعى ، الرأى القائل ان « الحق ، والحق الوضعى، تصوران مترادفان » ، ووضع فى مقابل الجدل الهيجلى « السلبى » ، فلسفة وضعية ايجابية مرتكزة على مبدأ السلطة .

ولقد عرضنا من قبل للطريقة التى تقلل بها الفلسفة الوضعية من شأن العقل ، وذكرنا أن منهج هـذه الفلسفة ينطوى على قبول حقيقى للقوى الموجودة فعلا · وقد أيدت أعمال شتال هذا الرأى · فهو يأخذ بالوضعية عن وعى (٢١) ، وتدفعه الرغبة الى « انقاذ قيمة الوضعى ، العينى ، الفردى ، وقيمة الوقائع . » (٢٢) وهو يعيب على فلسفة هيجل عجزها المزعوم عن تفسير الوقائع الخاصة التى تكون مجال الواقع(٢٣) · فانشـــغال هيجل الدائم بالكلى لم يتح له أبدا فرصـــة الوصـــول الى المضمونات الفردية للمعطى الموجود ، التى هى مضموناته الحقيقية ·

ويحبذ شتال « تحويلا لطبيعة العلم » (٢٤) يقصد به التحول الى الوضعية ــ أو على وجه التحديد شكل معين من أشكالها ، تمثله ، فى رأى شتال ، فلسفة شلنج الوضعية (٢٥) · وهو يمتدح شلنج لأنه أكد حق

---

(٢٠) المرجع نفسه ، ٢٥٢ .

(٢١) قارن : كارل مانهيم « التفكير المحافظ »
Karl Mannheim : Das konservative Denken (Archiv für Sozialwiss. und Sozial-politik.)
المجلد السابع والخمسون ، ١٩٢٧ ، ص ٨٤ ومايليها وكذلك أ . كاوفمان ، المرجع المذكور من قبل ، ص ٥٨ ومايليها .

(٢٢) « فلسفة القانون » ، المجلد الثانى ، ص ٣٨ .

(٢٣) المرجع نفسه ، ص ٣٧ .

(٢٤) ص ٧ من المقدمة .

(٢٥) أنظر مقدمة الطبعة الثانية للمجلد الثانى .

العنصر « التاريخي » ضد العنصر « المنطقي ، الذي هو لازماني ، خال من الفاعلية ٠ » (٢٦) فكل ما نما في التاريخ ، من باطن الحياة الأزلية للأمة، وكل مايضمنه التراث ، له حقيقة خاصة به ، ليست مسئولة أمام العقل٠ ويفسر شتال شلنج من خلال « المدرسة التاريخية » ، التي كانت قد استخدمت السلطة الخاصة للمعطى من أجل تبرير الحق الوضعي القائم٠ وكان سافيني F.K. von Savigny قد كتب ، في المقال الذي قدم فيه برنامج هذه « المدرسة التاريخية » (١٨١٤) ، يقول : « لايمكن أن يكون هناك اختيار بين الخير والشر ، وكأن قبول ما هو موجود خير ، على حين أن رفضه شر ، وممكن في الآن نفسه ٠ بل الأصح أن رفض ماهو موجود مستحيل بمعنى الكلمة ٠ فالموجود يسيطر علينا سيطرة محتومة ؛ وقد نكون على خطأ بشأنه ، ولكنا لا نستطيع أن نغيره ٠ » (٢٧) فالقانون السائد ، وكذلك المجموعة الكاملة من الحقوق ، هي جزء من « الحياة العامة للشعب Volk » ، نما به الشعب طبيعيا طوال التاريخ ؛ ولا يمكن أن يصبح القانون والحق خاضعين للمعايير النقدية للعقل ٠ وقد رفضت النظرية التاريخية لسافيني ، كما فعلت الوضعية فيما بعد ، « الفلسفة السلبية » للمذهب العقلاني (ولا سيما نظرية القانون الطبيعي) ، زاعمة أن هذه الفلسفة معادية للنظام القائم ٠ كذلك فانها شاركت علم الاجتماع الوضعي اللاحق ميله الى تفسير العمليات الاجتماعية من خلال العمليات الطبيعية ٠ فكل شيء في حياة المجتمع كائن عضوى ، وكل كائن عضوى خير وحق في ذاته ٠ وقد وصف شلنج النظام القانوني بأنه « نظام طبيعي » ، وبأنه « طبيعة ثانية » ، ان جاز التعبير ، وحمل على كل محاولات تغييره تمشيا مع صالح الحرية ٠ « ان النظام القانوني ليس نظاما أخلاقيا ، بل هو نظام طبيعي ليس للحرية سلطة أو سلطان عليه ، مثلما أنها لا تملك سلطة على الطبيعة الحسية ٠ لذلك فليس من المستغرب أن تظهر جميع المحاولات الرامية الى جعل النظام القانوني نظاما أخلاقيا في صورة ممتنعة ، ويتجلى فيها أفظع أنواع الطغيان الذي يترتب عليها مباشرة ٠» (٢٨) وهكذا كان المقصود من الزعم بأن الطبيعة تطغى على

---

(٢٦) المجلد الاول ، ص ١٧ من المقدمة ٠

(٢٧) ارنست لاندسبرج : تاريخ علم القانون الالماني E. Landsberg : Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. المجلد الثالث ، ميونيخ ١٩١٠ ، ص ٢٠١

(٢٨) شلنج : مذهب المثالية الترنسندنتالية System des transcendentalen Idealismus في « المؤلفات الكاملة Sämmtliche Werke شتتجارت ١٨٥٨ » المجلد الثالث ، ص ٥٨٣ وما يليها ٠

المجتمع ، هو أن يكون مقابلا لدعوة « الارادة العاقلة » الى تغيير الأشكال الموجودة للمجتمع وفقا لمصلحة الأفراد الأحرار ٠

وقد ضمن شتال مبادىء المدارس « الطبيعية » في فلسفته الوضعية ، بغرض صريح هو استخدامها مبادىء للتبرير ٠ ولم يتردد في ان يؤكد ، في بداية كتابه ، أن وظيفة فلسفته هي حماية أوضاع قائمة ٠

« لقد ظلت الفلسفة ، طوال قرن ونصف ، تقيم السلطة والزواج والملكية ، لا على أساس الأمر الالهي، بل على أساس ارادة الانسان وموافقته. وسارت الشعوب على هذه النظرية ، فتحدت حكامها ، كما تحدت النظام التاريخي ، وثارت آخر الأمر على نظام الملكية العادل ٠ » (٢٩) وهو يرى أن أية فلسفة «تستمد العالم الطبيعي والاخلاقي من العقل البشري ، أي من قوانين الفكر وصفاته » (٣٠) تهدم النظام القائم وتستحق الفناء ٠ أما الفلسفة الوضعية التي ستحل محلها فانها « ستحرص على الامتثال للنظام والسلطة، كما دعا اليهما الله من أجل حكم الناس ، وكذلك لكل الحقوق والأوضاع التي أصبحت مشروعة بفضل ارادته الالهية ٠ » (٣١) وهكذا يعود لفظا النظام والسلطة ، اللذان كانا أساسيين في وضعية كونت ، الى الظهور في فلسفة شتال السياسية ٠ فهو بدوره قد عرض خدماته الأيديولوجية على السلطات الحاكمة ، على نحو لا يقل اصرارا عما فعل كونت ٠

ولقد كان شتال حساسا بوجه خاص في موضوع تبرير الملكية ٠ فهو يتساءل : «هل ينبغي أن نتخلى عن السؤال : ما الملكية ، لأنصار برودون؟ » (٣٢) ان الملكية لو لم تكن تستمد حقها الا من ارادة الانسان ، كما تزعم العقلانية ، لترتب على ذلك بالضرورة « أن الشيوعية على حق في مقابل فلسفة الحق التي وضعت منذ أيام جروتيوس حتى هيجل ٠٠ ولكانت على حق أيضا مقابل مجتمع اليوم ٠٠ » (٣٣) ولكن من الواجب ابعاد نظام الملكية ، وكل نسق العلاقات الاجتماعية والسياسية ، عن أية معالجة عقلانية ، وتبريره على أساس أمتن ٠ وهكذا تهدف فلسفة شتال

---

(٢٩) فلسفة القانون ، المجلد الثاني ، ص ١٠ من المقدمة ٠
(٣٠) المرجع نفسه ، ص ١٨ من المقدمة ٠
(٣١) ص ٢٢ من المقدمة ٠
(٣٢) ص ١٧ من المقدمة ٠
(٣٣) ص ٣٧٥ ٠

السياسية الى أن تصور معطيات النظام الاجتماعي القائم على أنها معطيات واقع حقيقي عادل ، والمنهج الذى تتبعه هو أرغام العقل البشرى والاراده البشرية على اطاعة سلطة هذه المعطيات .

ولن نطيل الكلام عن هذا المنهج · فقوامه أساسا ارجاع النظـام الاجتماعي والسياسى ، بطرق مباشرة أو غير مباشرة ، الى الأمر الالهى. وكلما كانت المسألة موضوع البحث أشد حيوية ، كانت تستمد من هذا الامر على نحو أقرب الى الطابع المباشر · « فتوزيع الثروة » هو شيء «قضى به الأمر الالهى » · (٣٤) ونظم المجتمع مبنية على « تنظيم الله لعـالم البشر · » (٣٥) واللامساواة الاجتماعية ارادة الله : « لا بد أن يكون هناك حق مختلف لكل رجل وامرأة وطفل ، وللعامل الجاهل الذى يمثل أمام القانون صاحب الأرض الذى لا يخضع للمحاكمة · ولا بد أن يختلف الحق وفقا لرسالة الجنس ، والسن ، والمركز أو الطبقة . » (٣٦) وتضم الدولة وسلطاتها « نظاما الهيا » . وعلى الرغم من أن الناس أحرار فى أن يعيشوا فى ظل هذا الدستور أو ذاك «فان الدولة بما هى كذلك ليست أمر الله فحسب ، بل ان للدستور الخاص والسـلطات الخاصـة فى كل مكان ، بدورهما ، ضمانا الهيا · » (٣٧)

ويرتبط هذا المنهج بفلسفة شخصانية (٣٨) يزداد خبثها ظهورا اذا أدركنا أنها تنطوى على الافكار التقدمية لعقلانية الطبقة الوسطى ، مع تفسيرها فى سياق لاعقلى . فهو يمجد «الشخصية» بوصفها « وجودا أصليا » و « تصورا أصليا » · (٣٩) والعالم المخلوق فى رأيه يبلغ قمته فى وجود الشخصية · فهذه الأخيرة « غاية مطلقة » ، وهى صاحبة « الحق الأصلى » · (٤٠) هذا المبدأ يعطى شتال فكرته عن النزعة الانسـانية humanitarianism ، أعنى أن « رفاهيـة كل فرد وحقـه وشرفه ،

---

(٣٤) ص ٣٧٦ ·
(٣٥) ص ١٩١ ·
(٣٦) المجلد الاول ، ص ٢٧٧ ·
(٣٧) المجلد الثالث ، ص ١٧٧ ·
(٣٨) المجلد الثانى ، الكتاب الاول ·
(٣٩) ص ١٤ ·
(٤٠) ص ٣١٢ ·

حتى أدنى الافراد مرتبة ، أمر يجب أن يحرص عليه المجتمع ، وان كل شخص ينبغي ان يراعي ، ويحمى ، ويكرم ، ويعامل وفقا لشخصيته ، دون ما تمييز على أساس الأصل او العرق او الطبقه او الموهبة ٠٠ » (٤١) على أن هذه الأفكار التقدميه تتخذ ، في الاطار المضاد للعقلانيه ، الذى تمثله فلسفة شتال ، عكس معناها الاصلى · فاشعاع الشخصية يطغى على الوقائع القائمة للنظام الاجتماعى ، ويجعلها تبدو كأنها مجموع من العلاقات الشخصية التى تنبثق عن شخص الاله ، وتنتهى — على الارض — فى شخص الملك الحاكم · فالدولة والمجتمع ، اللذان تسيطر عليهما فى الواقع علاقات القوة وتحكمهما القوانين الاقتصادية ، يبدوان مملكة معنوية تحكمها قوانين وحقوق وواجبات أخلاقية · ويبدو عهد عودة الملكية كأنه عالم هدفه النهوض بالشخصية الانسانية ·

والحق أن شخصانية شتال غير الناضجة توضح حقيقة حاسمة عن الفلسفة الحديثة ، وهى أن وجهة النظر العينية كثيرا ما تكون أبعد عن الحقيقة من وجهة النظر المجردة · فقد شهد رد الفعل على المثالية الالمانية اتجاها عقليا متزايد القوة الى مزج الفلسفة مع عينية الحياة الواقعية . وكان رد الفعل هذا يطالب بأن يحل الموقع العينى للانسان فى الوجود محل التصورات المجردة في الفلسفة ، ويصبح معيارا للفكر. ولكن عندما ينم وجود الانسان العينى عن نظام لاعقلى ، فان التشهير بالفكر المجرد ، والاستسلام « للعينى » ، يعنى استسلام الدوافع النقدية فى الفلسفة ، وتهاوى قدرتها على معارضة الواقع اللاعقلى .

لقد قدم شتال نظريته فى « الشخصية العينية » بوصفها بديلا عن الكلية التجريدية عند هيجل · فجوهر العالم عنده هو الشخصية فى وجودها العينى ، لا العقل · ومع ذلك فقد ظهرت لديه نزعة كلية universalism أخطر بكثير من نزعة هيجل . ذلك لأن مجموع مظاهر اللامساواة والفوارق الموجودة فى الواقع الاجتماعى والسياسى القائم قد وضعت وأكدت مباشرة فى الشخصية . فللشخصية وجودها العينى فى علاقات الخضوع والسيطرة الخاصة التى تسرى على الواقع الاجتماعى، على حين أن الشخصية كانت ، فى تقسيم العمل الاجتماعى ، شيئا ينبغى أن يحكم . وفى رأى شتال أن مظاهر اللامساواة هذه كلها تنتمى الى طبيعة

---

(٤١) ص ٣٤٦ .

الشخصية ولا يجوز الاعتراض عليها . فالمساواة بين الناس « لا تستبعد الفوارق والمراتب ، واللامساواة في الحقوق الفعلية ، بل واللامساواة فى المركز القانونى . » (٤٢)

***

وسوف نكتفى الآن بالاشارة الى الاتجاهات الأساسية فى فلسفة شتال الوضعية كما طبقها على الدولة . فالمبدأ الشخصانى فى الكون يتضمن أن كل سيطرة لها «طابع شخصى» ، أى أن لها طابع السلطة الشخصية الواعية . ففى المجال المدنى تتمثل السيطرة فى مختلف مظاهر القوة التى يملكها الكائن العضوى للدولة ، والتى تنبثق عن «الشخصية الطبيعية » للملك وتتركز حوله . (٤٣) والدولة أساسا ملكية . صحيح أنها قد تتخذ شكل حكومة نيابية ، ولكن سيادة الملك ، على أية حال ، ينبغى أن تعلو على مختلف الطبقات . (٤٤)

ويقبل شتال الفصل الذى قال به هيجل بين الدولة والمجتمع ، ولكنه يجعله أقل حدة بكثير ، اذ يفسر كل العلاقات الاجتماعية على أنهـا علاقات « أخلاقية » . وهو يحبذ أن تمارس الدولة تنظيما واسع المدى للاقتصاد،ويعارض اعطاء حرية غير محدودة للتجارة الداخلية والخارجية(٤٥) فالدولة عنده « وحدة للشـعب فى ظل سلطة » . (٤٦) والدولة ،بوصفها عالما أخلاقيا ، لها هذا الهدف المزدوج : « فهناك ، من جهة ، السيطرة بما هى كذلك ، أعنى غاية سيادة السلطة بين الناس » ، ومن جهة أخرى « حماية الناس وتحسين أحوالهم ، والنهـــوض بالأمة ، وتنفيذ الأمر الالهى . » (٤٧)

والدولة عنده لا تعود مقيدة بمصلحة الفرد ، بل هى « قوة وذات تسبق أعضاءها الأفراد وتعلو عليهم . » (٤٨) والسلطة هى القوة التى

---

(٤٢) المرجع نفسه ، ص ٣٣١ .

(٤٣) المرجع نفسه ، المجلد الثالث ، ص ٢ .

(٤٤) « مبدأ الملكية » ، ص ١٢ ، ١٤ ، ١٦ .

(٤٥) « فلسفة الحق » المجلد الثالث ، ص ٦١ ، ٧٠ .

(٤٦) المرجع نفسه ، ص ١٣١ .

(٤٧) ص ١٤٤ .

تربط العلاقات الاجتماعية والسياسية ، فى نهاية المطاف ، بالكل ٠ ويؤدى النظام كله عمله عن طريق الطاعة ، والواجب ، والامتثال ٠ « ان كل سيطرة تنطوى على قبول لتفكير الحاكم وارادته فى حياة المحكومين ٠ » (٤٩) وهذا استباق ملفت للنظر ، لنمط الشخصية الذى تدعو اليه الدولة التسلطية الحديثة وتعمل على تشكيله ٠ ولو كان هيجل قد اطلع على عبارة كهذه لعدها شيئا مخيفا ، اذ أن تسليم التفكير الفردى والارادة الفردية لتفكير وارادة سلطة خارجية ما ، هو أمر يتنافى مع جميع مبادىء نزعته العقلانية المثالية ٠

ويفصل شتال الدولة تماما عن أى ارتباط بالاستقلال الذاتى لأفرادها ٠ فالدولة والمجتمع « لا يمكن أن ينشآ منهم أو يعتمدا عليهم » ؛ بل ان حفظها يقتضى قوة ترتكز على النظام الآمر وحده ، وتكون مستقلة عن ارادة الافراد ، بل « متعارضة معها ، تفرض عليها من الخارج ٠ » (٥٠) وهو يستعيض عن العقل بالطاعة ، التى تصبح « الدافع الاول الذى لاينكر والأساس الاصلى ، لكل أخلاق ٠»(٥١) وهكذا يتخلى عن الفلسفة الليبرالية حتى قبل أن يصبح الأساس الاجتماعى والاقتصادى لليبرالية حقيقة واقعة ٠

وعلى حين أن الاقتصاديين الاجتماعيين الفرنسيين استطاعوا أن يروا فى تقدم الرأسمالية الصناعية تحديا يقتضى تغيير العلاقات الاجتماعية والسياسة القائمة ، وتحويلها الى نظام يمكنه أن ينمى امكانات الفرد ، فان المفكرين من امثال شتال وجدوا لزاما عليهم أن يشغلوا أنفسهم بانقاذ نظام متجه الى الماضى ، والى نوع من التسلسل الأزلى الثابت فى المراتب ٠ ومن ثم فان شتال عندما ينقد عملية العمل السائدة ـ أى عندما يبدو ، مثلا ، مرتاعا من « مصيبة نظام المصانع والانتاج الآلى » (٥٢) ـ ويشير فى هذا الصدد الى سيسموندى ، فانه يعجز تماما عن استخلاص أية نتائج من ملاحظاته هذه ٠ فالدولة والمجتمع يظلان مقيدين بالامر الالهى والتراث التاريخى ٠ وهمـــا يوجدان على النحـــو الذى ينبغى أن يوجدا به ٠

(٤٩) ص ٩ ٠
(٥٠) المجلد الثانى ، ص ١٤٣ ٠
(٥١) ص ١٠٦ ٠
(٥٢) المجلد الثالث ، ص ٧٣ ٠
(٥٣) ص ٥٩ ٠

و « الشعب » طائفة أقوى من كل تفاوت طبقى · فالمجتمع الشـــعبى Volksgemeinschaft حقيقة واقعة ، والجماعة ، لا الفرد ، هى الموضوع النهائى للحق .. « ان الشعب Volk وحده هو الذى لديه وحدة النظرة الى الحياة Lebensanschauung وبذرة الانتـــاج الخلاق · » (٥٤) والتراث والعرف اللذان تأصلا فى الشعب هما مصدر الحق· أما سعى الفرد الى الحرية والسعادة ، فان شتال يحوله الى مجرى آخر ، هو الجماعـــة اللاعقلية ، التى هى دائما على حق · فما نبت وحفظ فى النمو «الطبيعى» للتاريخ صحيح فى ذاته · « ان الانسان ليس كائنا حرا بالمعنى المطلق · بل هو كائن مخلوق ومحدود ، ومن هنا فهو معتمد على القوة التى أعطته الوجود ، وعلى نظام الحياة القائم والسلطات القائمة التى تسمح هـذه القوة بوجودها من خلالها . لذلك فان للسلطات قدرة كاملة عليه ، حتى دون رغبته · » (٥٥)

ان فلسفة شتال تتجلى ، فى جميع مظاهرها على صورة فلســـفة تخلت عن الافكار التقدمية التى حاول مذهب هيجل أن يحتفظ بها للمجتمع الذى ظهرت هذه الافكار فيه ، والذى تنكر لها فيما بعد · فالسلطة أصبحت تحل محل العقل ، والخضوع محل الحرية ، والواجب محل الحق· وأصبح الفرد يوضع تحت رحمة الادعاءات المطلقة لكل يتخـذ صبغة متجسدة ، وهكذا فان فلسفة الحق عند شتال قد جمعت بعضا من الأفكار الاساسية التى كان لهـا دور التوجيه فى الاعداد للايديولوجية الاشتراكية الوطنية (النازية) . تلك هى النتائج التى تؤدى اليها « الفلسفة الوضعية » التى أرادت أن تحل محل الفلسفة السلبية عند هيجل ·

⑤ تحويل الجدل إلى علم الاجتماع : لورنتس فون شتاين

ما زال أمامنا أن نبحث التأثير الهام الذى مارسته الفلسفة الهيجلية على النظرية الاجتماعية عند لورنتس فون شتاين Lorenz von Stein . ولقد كانت أعمال شتاين معروفة لماركس وانجلز ، اللذين انتقداهـا فى

(٥٤) المجلد الثانى ، ص ١٩٣ .
(٥٥) « الاحزاب المعاصرة ... » ص ٢٢ .

كتاباتهما السابقة على « البيان الشيوعى » • وقد ثار بعض الخلاف حول مسألة ما اذا كانا قد أخذا بأفكار شتاين فى نظريتهما الخاصة ، والى أى مدى أخذا بها ، على أن هذه مشكلة لا تهمنا فى هذا المجال • فهى تبدو غير ذات موضوع نظرا الى أن بنـاء النظرية الماركسية وأهدافها مختلفان تمام الاختلاف عن بناء علم الاجتماع عند شتاين وأهدافه •

لقد كان تأثير أعمال شتاين فى تطور النظرية الاجتماعية طفيفا ، اذ كان ينظر اليه على أنه مؤرخ للثورة الفرنسية وللنظريات الاجتماعية الفرنسية ، أكثر من كونه مفكرا نظريا • ولم تتضمن الطبعة الاولى لكتابه: « الاشتراكية والشيوعية فى فرنسا اليوم Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs ، التى نشرت عام ١٨٤٢ الا اشارات ضئيلة الى مفاهيمه السوسيولوجية • غير أن طبعة ١٨٥٠ ، التى نشرت فى ثلاثة مجلدات تحت عنوان «تاريخ الحركة الاجتماعية فى فرنسا من ١٧٨٩ حتى يومنا هذا (١) Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis aug unsere Tage تقدم عرضا مفصلا لهذه المفاهيم . وتبحث المقدمة الطويلة فى « مفهوم المجتمع وقوانين الحركة الاجتماعية • » وهى تمثل أول دراسة ألمانية فى علم الاجتماع .

ونحن نستخدم لفظ « علم الاجتماع » بمعناه الدقيق ، الذى يدل على معالجة النظرية الاجتماعية بوصفها علما خاصا ، له موضوعه الخاص ، واطاره التصورى ومنهجه الخاص • فهنا ينظر الى النظرية الاجتماعية عـلى أنها « علم المجتمع » الذى يبحث فيما بين الناس من علاقات تحمل الطابع الاجتماعى على التخصيص ، وفى القوانين أو الاتجاهات التى تؤثر فيها (٢)• وهذا يعنى أن أمثال هذه العلاقات « الاجتماعية » يمكن أن تميز من العلاقات

---

(١) نشرة « G. Salomon » ميونيخ ١٩٢٢ • واقتباساتنا مستمدة من هذه الطبعة الجديدة .

(٢) انظر روبرت ماكيفر : المجتمع : Robert M. Max Iver: Society نيويورك ١٩٣٧ ، ص ٧ وما يليها من المقدمة ، وص ٤ ــ ٨ ، وانظر : ميادين علم الاجتماع ومناهجه « The Fields and Methods of Sociology » : الناشر : L.L. Bernard نيويورك ١٩٣٤ ، ص ٣ وما يليها ، وانظر : كيس : المجمل فى علم الاجتماع التمهيدى C.M. Case : Outlines of Introductory Sociology. نيويورك ١٩٣٤ ، ص ١٧ من المقدمة و ٢٥ وما يليها .

المادية ، أو الاقتصادية ، أو السياسية ، أو الدينية ، وان كان من الجائز أنها لا تحدث أبدا بدون هذه الأخيرة . فعلم الاجتماع ، بوصفه علما خاصا ، يترك عددا كبيرا من المشكلات الاجتماعية لكي تعالجه العلوم الأخرى المتخصصة ، وان كان « يختص بالدراسة العامة للمجتمع » . « وهكذا فان مشكلات مثل انتاج الثروة وتوزيعها ، والتعريفة الجمركية والتجارة الدولية والاستثمار ، تعالج بواسطة علم الاقتصاد » . (٣) وهناك مجموعات أخرى من المشكلات الاجتماعية تحول الى علوم أخرى متخصصة ، كالعلوم السياسية ، والتربية . والأهم من ذلك كله أن الارتباط ينفصم تماما بين علم الاجتماع وبين الفلسفة .

ومن الواجب عدم الخلط بين تحرر علم الاجتماع من الفلسفة وبين «انكار الفلسفة» و «اخراجها الى حيز الواقع» ، كما يحدث فى النظرية الاجتماعية الماركسية . ذلك لأن علم الاجتماع لا « ينكر » الفلسفة ، بمعنى استيعاب المضمون الخفى للفلسفة ونقله الى النظرية الاجتماعية والعمل الاجتماعى ، بل هو يجعل لنفسه مجالا خاصا به ، منعزلا عن الفلسفة ، له نطاقه الخاص وحقيقته الخاصة . ولقد وصف كونت عن حق بأنه أول من استحدث هذا الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع . صحيح أن كونت ومفكرين آخرين من نفس التراث قد أقاموا معادلة شكلية بين نظريتهم الإجتماعية والفلسفة : فجون ستورت مل قد لخص نظرياته فى منطق العلم الاجتماعى داخل اطار منطق عام شامل ، وسبنسر جعل من مبادىء علم الاجتماع جزءا من مذهبه فى الفلسفة التركيبية . ولكن هذين المفكرين غيرا من معنى الفلسفة لكى يجعلاها مختلفة كل الاختلاف عن تلك الفلسفة التى تولدت عنها النظرية الاجتماعية فى الأصل . فالفلسفة كانت فى نظر هذين المفكرين مجرد مركب جامع بين التصورات والمبادىء الأساسية المستخدمة فى العلوم المتخصصة (وهى الرياضة والفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع عند كونت ، والبيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والاخلاق عند سبنسر) . والدراسة الجامعة الرابطة لهذه العلوم كانت « فلسفية » بفضل طابعها الوضعى العام ، وتفنيدها

(٣) أوجبرن ونيمكوف : علم الاجتماع » W.F. Ogburn and M.F. Nimkoff : Sociology. كيمبردج ١٩٤٠ ، ص١٤ .

لكل الأفكار الترنسندنتالية • وهكذا فان مثل هذه الفلسفة كانت تعنى ، في واقع الامر ، تفنيدا للفلسفة •

وللاتجاه المعادى للفلسفة فى علم الاجتماع دلالة بالغة • فقد رأينا أن المجتمع ، عند كونت ، أصبح موضوعا لميدان مستقل من ميادين البحث • فلم تعد العلاقات الاجتماعية والقوانين التى تحكمها تستمد ــ كما كانت فى مذهب هيجل ــ من ماهية الفرد ، ولم تعد تحلل وفقا لمعايير مثل العقل ، والحرية ، والحق • بل ان هذه المعايير الاخيرة أصبحت تبدو الآن غير علمية ، وأصبح منهج علم الاجتماع موجها نحو وصف الوقائع القابلة للملاحظة ، وايجاد تعميمات تجريبية بينها • وعلى عكس النظرة الجدلية ، التى كانت ترى العالم « كلا ذا طابع سلبى » ، وبالتالى كانت فى أساسها **نقدية** ، كان منهج علم الاجتماع فى أساسه **محايدا** ، يتأمل المجتمع على نفس النحو الذى يتأمل عليه علم الفيزياء الطبيعية •

وقد أصبح علم الاجتماع ، منذ كونت ، يتخذ من العلوم الطبيعية أنموذجا يحاكيه • وهو لا يعد علما الا بالقدر الذى يكون به موضوعه قابلا لنفس المعالجة المحايدة التى تعالج بها العلوم الدقيقة • ولا يزال وصف جون ستوارت مل لعلم المجتمع مميزا لتطوره التالى • فقد قال مل :

« هذا العلم تربطه بالكيان الاجتماعى نفس العلاقة التى تربط علم التشريح وعلم وظائف الاعضاء بالجسم المادى • فهو يبين ما هى المبادىء الموجودة فى طبيعة الانسان ، والتى تدفع الانسان الى الدخول فى حالة اجتماعية ، وكيف أن هذه السمة تؤثر فى اهتماماته ومشاعره ، وتؤثر من خلال هذه الأخيرة فى سلوكه ، وكيف أن التجمع يتجه باطراد الى المزيد من التوثق ، والتعاون يمتد الى أغراض متزايدة على الدوام ، وما هى هذه الأغراض ، وما أنواع الوسائل التى يشيع استخدامها أكثر من غيرها فى سبيل تحقيقها ، وما العلاقات المختلفة التى تقوم بين الناس بوصفها نتيجة طبيعية للاتحاد الاجتماعى ، وما العلاقات التى تختلف باختلاف حالة المجتمع ، وماتأثير كل منها فى سلوك الانسان وشخصيته »(٤)

---

(٤) جون ستوارت مل : أبحاث فى بعض مسائل الاقتصاد السياسى التى لم يستقر عليها الرأى « Essays on some Unsettled Questions of Political Economy. لندن ١٨٤٤ ، ص ١٣٥ .

وتبعا لهذا الوصف لا يجوز ، من حيث المبدأ ، التمييز بين علم المجتمع وبين العلم الطبيعي • صحيح أن الظواهر الاجتماعية لها درجة أقل من « الدقة » ، بالقياس الى الظواهر الطبيعية ، وأنها أصعب منها تصنيفا ،ولكن من الممكن اخضاعها لمعيار الدقة ولمبادىء التعميم والتصنيف• ولهذا السبب كانت نظرية المجتمع علما حقيقيا • (٥) وفضلا عن ذلك فان علم الاجتماع يشترك مع العلوم الدقيقة الاخرى فى أنه ينتقل من جمع الوقائع الى تصنيفها بنجاح • هذا هو المبدأ الذى يسير تبعا له • « ان كل معرفة لا تنظم منهجيا وفقا لهذا المبدأ ينبغي أن تستبعد من مجال علم المجتمع• » (٦)

على أن المبادىء التى تجعل من علم الاجتماع علما خاصا ، هى نفسها التى تفصل بينه وبين النظرية الجدلية فى المجتمع • ففى هذه الاخيرة يكون تعميم الوقائع وتصنيفها ، على أحسن الفروض ، عملا لا صلة له بالمطلوب • وكيف تكون لهذا الاجراء أية صلة بالحقيقة ، اذا كان ينظر الى كل الوقائع على أنها تتكون عن طريق البناء الفريد للكل الاجتماعى وحركته ، وهما البناء والحركة اللذان قامت الاتجاهات المتغيرة للسلوك الفعلى الانسانى طوال التاريخ بدور أساسى فيهما ؟ لقد أكدت النظرية الجدلية للمجتمع الامكانات والمتناقضات الأساسية داخل هذا الكل الاجتماعى ، وأوضحت بذلك ما ينبغى عمله بالمجتمع ، وكشفت أيضا عن نقص صورته الراهنة • ولم يكن الحياد العلمى يتمشى مع طبيعة الموضوع ومع توجيهات السلوك الانسانى التى تستمد من تحليلها •وفضلا عن ذلك فان النظرية الاجتماعية الجدلية لم يكن من الممكن أن تكون علما خاصا بين بقية العلوم ، لأنها كانت ترى أن العلاقات الاجتماعية تضم كل مجالات الفكر والوجود وتتحكم فيها • فالمجتمع هو المجموع السالب لكل العلاقات الانسانية القائمة (وضمنها العلاقات مع الطبيعة) ، وليس أى جزء منها . لهذه الأسباب كان الجدل منهجا فلسفيا لاسوسيولوجيا، أعنى منهجا تسرى فيه كل فكرة جدلية واحدة على الكل السلبى بأكمله ، ومن ثم فهو يتعارض مع أى اقتطاع لمجال خاص من العلاقات الاجتماعية•

---

(٥) هربرت سبنسر : « دراسة علم الاجتماع The Study of Sociology نيويورك ١٩١٢ ، ص ٤٠ •

(٦) لسترف . وورد : « المجمل في علم الاجتماع : Lester F. Ward » ، Outlines of Sociology نيويورك ١٨٩٨ ، ص ١٦٣ •

ولقد كان لزاما على أية محاولة لبناء علم الاجتماع أن تبدأ بتفنيد الادعاء الجدلى ، كما فعل « شتال » ، أو تعزل نفسها عن أساسه الفلسفى كما فعل فون شتاين ، الذى حول القوانين والمفاهيم الجدلية الى قوانين ومفاهيم سوسيولوجية • وقد وصف فون شتاين عمله بأنه « أول محاولة لاقامة مفهوم المجتمع بوصفه مفهوما مستقلا ، وللبحث بالتفصيل عن مضمونه • » (٧) ولقد كانت « فلسفة الحق » عند هيجل قد كشفت المتناقضات الهدامة الموجودة داخل المجتمع المدنى (الاقسام ٢٤٣ — ٦) ، بوصفها نواتج حتمية لهذا النظام الاجتماعى • وبطبيعة الحال فان اتجاه الاهتمام الهيجلى قد أضعف من قوة المتناقضات الاجتماعية ، اذ فسرها على أنها متناقضات أنطولوجية • ومع ذلك فان الجدل الهيجلى قد وضع « قانونا طبيعيا » لا يتخلف للتاريخ ، ولكنه أشار بوضوح تام الى أن طريق العمل التاريخى للانسان يكمن فى اتجاه الحرية • أما الحركة الجدلية للمجتمع المدنى فى أعمال فون شتاين فتبدو أقرب بكثير الى أن تكون حركة للأشياء (رأس المال ، الملكية ، العمل) منها الى أن تكون حركة للناس • فالتطور الاجتماعى محكوم بقوانين طبيعية ، لا بالعمل الانسانى • ويرى فون شتاين ان هذا الوضع ليس نتاجا لعمليات التشيؤ الرأسمالية ، بل هو الحالة « الطبيعية » للمجتمع الحديث • وهو يفهم التشيؤ على أنه قانون كلى ، يتعين على النظرية والعمل الاجتماعيين أن يمتثلا له بالضرورة • وبذلك يصبح الجدل جزءا من دراسة موضوعية محايدة للمجتمع •

على أنه ، نظرا الى الظروف التى ظهرت فيها أعمال فون شتاين ، فان هذه الاتجاهات الحيادية قد عوض تأثيرها الى حد بعيد • فقد كان شتاين على أية حال ، يسترشد بدراسته للصراع الاجتماعى فى فرنسا بعد الثورة ، وأبدى اهتماما كبيرا بالنقاد والمفكرين النظريين الفرنسيين الاجتماعيين فى هذه الفترة • وقد دفعته هذه النظرة التاريخية العينية الى القول بأن العملية الاقتصادية أساسية للعملية الاجتماعية والسياسية ، وان الصراع الطبقى هو المضمون الحقيقى الذى يدور حوله المجتمع • فأدرك واعترف وقتا ما بأن المتناقضات التى لا يمكن التوفيق بينها فى المجتمع الحديث هى المحرك لتطوره ، وبذلك انضم الى التحليل الجدلى الهيجلى للمجتمع • ولكن كان من الضرورى التخلى عن هذا التركيز على المتناقضات

---

(٧) «تاريخ الحركة الاجتماعية ...» ص ٦ •

داخل العملية الاقتصادية اذا ما أريد لعلم الاجتماع أن يكون علما موضوعيا مأمونا · ومن هنا فان فون شتاين ذاته قد تخلى عن موقفه السابق · فمنذ عام ١٥٨٢ كف عن محاولة بناء نظرية اجتماعية على أساس الاقتصاد السياسى ·

« من المعروف أن علم المجتمع بأسره قد ظهر أصلا من دراسة التعارض الاقتصادى الذى أحدثه الاستغلال والتنافس بين الطبقة الرابعة بوجه خاص ، أى العمل المحروم من رأس المال ، وبين مالكى رأس المال · وقد أدت هذه الحقيقة الى نتيجة بدت بالفعل واضحة كل الوضوح ولكنها جلبت بالضرورة خطرا كبيرا على الأسس الأعمق لهذا العلم · ولا يستطيع كاتب هذه السطور أن ينكر أنه هو ذاته قد أسهم بدور كبير فى الدعوة الى قبول هذه النتيجة · ذلك لأنه كان يفترض أنه لما كان الشكل **الحال** (للمجتمع) يتحدد أساسا بالعلاقات الاقتصادية ، فان النظام الاجتماعى فى ذاته لا يمكن أن يكون الا نسخة من النظام الاقتصادى ، ان جاز التعبير ·· وترتب على هذا الرأى رأى آخر يقول ان الحركة الكاملة للمجتمع لا تحكمها بدورها الا القوانين التى تتحكم فى الحياة الاقتصادية ، بحيث يرد علم المجتمع بأكمله آخر الأمر الى مجرد انعكاس للقوانين والتطورات الاقتصادية · » (٨)

هذا التصريح يتضمن القول بأن اقامة علم الاجتماع بوصفه علما حقيقيا تقتضى الغاء أساسه الاقتصادى · ومنذ ذلك الحين أخذ علم الاجتماع عند شتاين على عاتقه أن يدافع عن الانسجام الاجتماعى فى وجه المتناقضات الاقتصادية ، وعن الاخلاق فى وجه الصراعات الاجتماعية ·

وفى عام ١٨٥٦ نشر شتاين كتابه «نظرية المجتمع Gessellschaftslehre وقد بدأ الكتاب الاول بتأسيس « أخلاق اجتماعية » ، وانتهى الاخير « بمبادىء الانسجام الاجتماعى » ، مبينا أن « المراتب والطبقات المختلفة للمجتمع ترتبط سويا بحيث يكمل كلّ منها الآخر ويحققه·»(٩)

---

(٨) المجلة الفصلية الالمانية « Deutsche Vierteljahrsschrift » شتتجارت ١٨٥٢ ، ص ١٤٥ ، اقتبسه هـ . نيتشكه H. Nietzschke: فلسفة التاريخ عند لورنتس فون شتاين Die Geschichtsphil. Lorenz von Steins ميونيخ ١٩٢٣ ، ص ١٣٢ وما يليها .

(٩) « نظرية المجتمع » ، شتتجارت ١٨٥٦ ، ص ٤٣٠ ·

على أننا ، بدلا من معالجة مذهب علم الاجتماع الاخير عند فون شتاين ، سنقتصر على تقديم عرض موجز لأسس علم الاجتماع عنده (١٠) ، كما عرضها فى مقدمة كتابه : تاريخ الحركة الاجتماعية فى فرنسا Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich (١١) . ففى مقدمة طبعة عام ١٨٥٠ يتقدم المؤلف بافتراض أساسى بالنسبة الى علم المجتمع الجديد ، هو ان الحركية (الدينامية) الاجتماعيه يحكمها قانون ضرورى تنحصر مهمة علم الاجتماع فى اكتشافه . ويقول شتاين ان من الممكن التعبير عن هذا القانون فى أعم صوره بالقول انه صراع الطبقة الحاكمة من أجل اكتساب السلطة الكاملة فى الدولة واستبعاد الطبقة الاولى من امتلاك هذه السلطة . فقوام العملية الاجتماعية هو فى أساسه الحرب الطبقيــة بين رأس المال والعمل من أجل السيطرة على الدولة . (١٢)

والواقع أن التضاد بين الدولة والمجتمع هو الفكرة الاساسية فى علم الاجتماع عند شتاين . ففى الدولة والمجتمع تتجسد مبادىء مختلفة كل الاختلاف . ذلك لأن المجتمع هو « الوحدة العضوية لحياة الانسان كما يتحكم فيها توزيع الثروة ، وكما ينظمها الطابع العضوى للعمل ، ويحركها نسق الحاجات ، وتربطها الاسرة وحقوقها بالاجيال المتعاقبة » . (١٣) ونستطيع أن نلمس ، فى هذا التعريف ، تأثير هيجل ، وكذلك الاشتراكيين الفرنسيين الاوائل . وقد استخلص شتاين هيكل الفكرة من هيجل ، ثم كساه بمادة مستمدة من التحليل النقدى الفرنسى للمجتمع الحديث . فالمجتمع أساسا مجتمع طبقى . « والعلاقة العامة التى لا تتبدل فى المجتمع هى العلاقة بين طبقة مسيطرة وطبقة معتمدة . » (١٤) ووجود الطبقــات « حقيقة قائمة على نحو لا مفر منه . » (١٥) ، يرجع أصلها الى عملية العمل . « ان أولئك الذين يملكون أدوات العمل بوصفها ملكية لهم ، يملكون بذلك ما يحتاج اليه من ليست لديهم ملكية من أجل اكتسابها . فهؤلاء الأخيرون يعتمدون ، فى استخدامهم لقوة عملهم ، على هذا الشرط الضرورى ، وأعنى به أدوات العمل ، ولما كانت هذه المادة ملكية لا يمكن

---

(١٠) أنظر قائمة المراجع فى كتاب نيتشكه المذكور من قبل .

(١١) « تاريخ الحركة الاجتماعية ... » ، المجلد الاول ، ص ١١ وما يليها .

(١٢) المرجع نفسه ، ص ٣ .

(١٣) ص ٢٦ .

(١٤) ص ٤٧ .

(١٥) ص ٧١ .

استخدامها الا بموافقة الملاك ، فيترتب على ذلك أن كل من لا يملكون شيئا سوى قوة العمل **معتمدون على أولئك الحائزين على هذه الملكية .»** (١٦) وهكذا فان النظام الاجتماعى هو بالضرورة نظـــام طبقى ، وأبرز سماته هى الأنانية ، والميل العام لدى كل فرد الى اكتساب « وسائل استقلاله الخاص ووسائل جعل الآخرين معتمدين عليه . » (١٧)

وعلى عكس المجتمع ، فان الدولة هى « تجمع الارادات الفردية كلها مرفوعا الى مستوى الوحدة الشخصية • » ومبدأ الدولة هو النمو ، والتقدم والثراء ، والقوة ، وسيادة العقل بين الافراد جميعا « دون تمييز » ، بحيث تنظر الى كل الافراد على أنهم أحرار متساوون • (١٨) فالدولة تحمى الصالح العام ، والعقل ، والحرية ، من هجوم المصالح الخاصة المتعارضة التى تسود المجتمع . (١٩)

ومما له أهمية قصوى بالنسبة الى تطور علم الاجتماع ، الطريقـــة التى أدى بها الفصل بين الدولة والمجتمع عند شتاين الى التخلص من المشكلة الفعلية للنظرية الاجتماعية الحديثة • فالتناقض الطبقى ، أولا ، يعد « قانونا عاما ثابتا » للمجتمع ، ويقبل بوصفه « حقيقة حتمية » • وعلى الرغم من احتفاظ شتاين بالمصطلح الهيجلى ، فانه يستسلم للاتجاهات الوضعية التوكيدية التى تميز بها علم الاجتماع فى مراحله المبكرة • وهو ثانيا يلغى التناقضات الاساسية للمجتمع الحديث بتوزيعها بين مجالين مختلفين ، هما الدولة والمجتمع • فالحرية والمساواة يحتفظ بهما للدولة ، على حين أن الاستغلال واللامساواة ينسبان الى « المجتمع » ، وبذلك يتحول التناقض الكامن فى المجتمع الى تعارض بين الدولة والمجتمع • وهو يعفى المجتمع الحديث من أى التزام بتحقيق الحرية الانسانية – اذ أن المسئولية فى ذلك تقـع على عاتق الدولة • ومن جهـة أخرى فان الدولة لا توجد الا بوصفها جائزة تتصارع عليها الطبقات ، وتكون عاجزة عن « مقاومة سلطة المجتمع ومطالبه » (٢٠) . وهكذا يبدو أن حـــل التعارضات الاجتماعية يرتد الى المجتمع مرة أخرى •

---

(١٦) ص ٢٣ •
(١٧) ص ٤٢ وما يليها •
(١٨) ص ٤٧ •
(١٩) ص ٦٦ •
(٢٠) ص ٧٣ •

ويعلن شتاين أن عملية الاستعباد والتحرير هى باسرها عملية اجتماعية ، وأن **العبودية والحرية مفهومان ينتميان** الى علم الاجتماع (٢١) . فالحرية تعنى الاستقلال الاجتماعى ، او ملكية وسائل كافية تتيح لمرء أن يتحكم فى عمل شخص آخر . والحرية ترتبط ارتباطا ضروريا بالعبودية ، والنظام الاجتماعى نظام طبقى ، ومن ثم فهو متعارض مع الحرية . وهكذا يواجه شتاين المشكلة الآتية : الدولة هى الميدان الصحيح لتحقيق التجمع الانسانى ، ولكنها تقف عاجزة ازاء المجتمع الطبقى . فهذا الاخير ، وهو الميدان الفعلى الذى يحقق فيه الناس أنفسهم ، « لا يمكن أن يكون حرا ، نظرا الى مبدئه ذاته . » ومن ثم فان « امكان التقدم ينبغى أن يلتمس فى عامل » يعلو على الدولة والمجتمع ، ويكون أقوى منهما معا . (٢٢)

ويقرر شتاين أن هذا العامل النهائى هو « الشخصية ومصيرها » فالشخصية أقوى من الدولة أو المجتمع ، وهى «أساس التقدم نحو الحرية ونقطة الارتكاز المؤدية اليها . » (٢٣) هذه الفكرة هى التى يتمثل فيها تحول شتاين عن القول بوجود أسس اقتصادية للنظرية الاجتماعية وانجازاتها . فهو يطلع علينا بنظرية مثالية فى الاخلاق . وهو لا يقتصر على اعفاء المجتمع ، الذى هو مفتقر الى الحرية فى مبدئه ذاته ، من مسئولية الحرية ، بل انه يعفى الدولة بدورها ، لأنها تقع حتما تحت سيطرة المجتمع . وتؤدى عملية تحويل المفاهيم الفلسفية الى مفاهيم سوسيولوجية الى تسليم وجود الانسان التاريخى للآليات الجامدة للعملية الاجتماعية، على حين أن « مصيره » وهدفه يصبحان وقفا على شخصيته الاخلاقية . ويصبح الجو مهيأ لمعالجة المشكلات الاجتماعية على طريقة العلم « المتحرر من القيم » .

لقد رأينا أن شتاين ينظر الى العملية الاجتماعية على أنها صراع بين الدولة والمجتمع ، أو صراع من جانب الطبقة الاجتماعية الحاكمة من أجل اكتساب سلطة الدولة . (٢٤) فمبدأ الدولة هو « رفع كل الأفراد الى مستوى الحرية الكاملة » ، ومبدأ المجتمع هو « اخضاع بعض الأفراد للبعض الآخر . » (٢٥) والتاريخ فى حقيقته هو التجديد الدائم لهذا

(٢١) ص ٧٦ .
(٢٢) ص ٧٥ .
(٢٣) الموضع نفسه .
(٢٤) ص ٣٢ .
(٢٥) ص ٤٥ .

الصراع على مستويات مختلفة ، ويحدث تقدم التاريخ من خلال ما يترتب على ذلك من تغيرات فى البناء الاجتماعي .

وينتقل شتاين الى وضع « القوانين الطبيعية » لهذا التغير . وقـــد تحدثنا من قبل عن القانون الاول ، وهو أن الطبقة الحاكمة تسعى بقدر استطاعتها الى تملك سلطة الدولة والانفراد بها . (٢٦) وبمجرد أن يتم بلوغ هذا الهدف ، تبدأ دينامية جديدة ، قوامها بذل محاولات «لاستخدام سلطة الدولة من أجل تحقيق المصلحة الايجابية للطبقة الحاكمة .»(٢٧) ولهذا الاستخدام مراحل تاريخية مختلفة ، ومن ثم فان هناك درجـــات مختلفــة ، من السيطرة أو العبودية الاجتــماعية . فالمرحلة الاولى تتميز « بالانتصار المطلق للمجتمع على الدولة » أو التوحيد الـكامل بين الطبقة الحاكمة وبين « فكرة الدولة » . ويسمى شتاين هذه المرحلة باسم «المجتمع المطلق . » (٢٨) وهى تبدأ بتملك طبقة لوسائل العمل ، مقترنا باخضاع متزايد للطبقات المحرومة من هذه الوسائل . ومن هنا فان «تطور كل نظام اجتماعى انما هو حركة تسير نحو العبودية . » (٢٩)

وكما أن البناء الطبقى للمجتمع هو مصدر العبودية بالضرورة ، فانه بالمثل مصدر تطور فى اتجاه الحرية .وتبدأ هذه العملية فى كل مرة تكمل فيها الطبقة الرأسمالية تنظيمها للمجتمع وفقا لمصالحها الخاصة . ونحن نعلم أن الحرية «تصور اجتماعى» ، «يتوقف على الحصول على المقتنيات» اللازمة لنمو الفرد . (٣٠) ويترتب على ذلك أن الطبقة الخاضعة ستبذل جهدها من أجل امتلاك الوسائل اللازمة لاشباع حاجاتها المعنوية والمادية. وستطالب هذه الطبقة : (١) بعمومية التعليم والمساواة فيه ، (٢) وبالحرية المادية ، أى فرصة الحصول على ملكية . (٣١) وسوف يتعارض هـــذا المطلب الأخير مع مصلحة النظام القائم ، أى مع المصلحة المكتسبة للطبقــة الحاكمة .

---

(٢٦) ص ٤٩ .
(٢٧) ص ٥٦ .
(٢٨) ص ٦٢ .
(٢٩) ص ٦٦ .
(٣٠) ص ٨١ .
(٣١) ص ٨٥ ـ ٧ .

والهدف الذى تسعى اليه الطبقة المالكة هو ، فى نهاية المطاف ، « اشباع حاجاتها ورغباتها دون عمل • » (٣٢) فالطبقة المالكة اذن طبقة غير عاملة ،والتقابل بين الملكية والافتقار الى الملكية هو فى حقيقته تقابل بين الحصـــول على دخل بلا عمل ، وبين العمل • (٣٣) ولما كان العمل وحده هو الذى يجعل الملكية حقا وقيمة ، ولـما كان الدخل بلا عمل هو « كم مهمل » لا يمكنه مقاومة هجوم العمل ، ترتب على ذلك أن الطبقـة العاملة سوف تصبح على نحو متزايد « المسيطرة على كل قيمة » ، أى ستكتسب على نحو متزايد ملكية وسائل الانتاج ، وتحل آخر الامر محل الطبقة السابقة غير العاملة • وعندما يحدث ذلك ستصبح النظم القانونية والسياسية ، التى كانت قد صيغت من أجل تحقيق مصالح طبقة حاكمة غير عاملة ، متعارضة تعارضا صريحا مع علاقات القوة الفعلية الجديدة ، ومع الضوابط الجديدة فى المجتمع • « ويصبح تغيير نظام الحق (القانون) القـــائم ضرورة داخلية باطنة ــ وسرعان ما يصـــبح أيضا ضرورة خارجية • » (٣٤)

وهناك نوعان ممكنان من التغيير : الاصلاح السياسى والثورة • ففى الحالة الأولى يتعين على سلطة الدولة أن تستسلم لمطالب الطبقة المعتمدة، وتحقق مطلب المساواة الاجتماعية عن طريق الاعتراف بالمساواة القانونية • غير أن التغيرات الكبرى فى التاريخ قد حدثت كلها نتيجة للثـــورة : « فالطبقة العليا لا تسلم بمطالب الطبقة الدنيا ، ولا تسمح باعادة تنظيم قانونية تتفق مع التوزيع الجديد للثروة الاجتماعية • » (٣٥) وفى هذه الظروف تصبح الثورة أمرا لا مفر منه •

ويؤكد شتاين بشدة أن الثورة تنطوى فى مبدأها على تناقض يتحكم منذ البداية فى الاتجاه الذى ستسير فيه • فكل ثورة تنادى بالمساواة العامة لكل الطبقة التى كانت من قبل بعيدة عن السلطة ، ولكنها فى واقع الامر لا تقرر حقا متساويا الا لذلك الجزء من الطبقة الذى امتلك بالفعل الثروة الاقتصادية • واذن فعندما تنتصر هذه الطبقة فى ثورتها ، تنقسم الى مستويين متصارعين • « وليس فى وسع اية حركة ثورية أن تتجنب

---

(٣٢) ص ٩٠ •
(٣٣) ص ٩١ •
(٣٤) ص ٩٣ ـ ١٠٠
(٣٥) ص ٩٧ •

هذا التناقض .. فكل ثورة ، بنــاء على طبيعتها الثابتة التى لا تتبدل ، تستعين بطبقة اجتماعية لن تخدم الثورة ، ولا تستطيع أن تخدم ،مصالحها. وهكذا فان كل ثورة ، بمجرد أن تكتمل ، تواجه عدوا فى شخص نفس الجماهير التى ساعدت على تحقيق النتيجة . » (٣٦) وبعبارة أخرى ، فكل ثورة تفضى الى صراع طبقى جديد ، وشكل جديد للمجتمع الطبقى . صحيح أن امتيازات الدخل بلا عمل تلغى ، وأن الملكية المرتكزة على العمل تصبح أساس النظام الاجتماعى الجديد ، ولكن هذه الملكية ذاتها ، التى تتخذ شكل رأسمال ، سرعان ما تقف فى وجه وسيلة الاقتناء ، وهى قوة العمل . وتصبح قدرة رأس المال على الكسب متعارضة مع العمل المحروم من رأس المال . (٣٧) وعلى الرغم من أن هذا الوضع يبدو « منسجمــا انسجاما كاملا » ، ويبدو نتيجة طبيعية لعملية الاقتناء الحر ، فسرعان ما يتضح أنه مصدر شكل جديد من أشكال العبودية ، اذ أن « العمل » فى واقع الامر ، « يحرم من اكتساب رأس المال . » (٣٨) ويتوقف المركز الاجتماعى للرأسمالى على مجموع رأسماله . كما يتوقف نمو رأس المال على قيمة الناتج الزائدة على نفقات انتاجه . وتقتضى المنافسة بين رءوس الأموال صراعا من أجــل خفض تكاليف الانتــاج ، وبذلك فانه يؤدى بالضرورة الى ضغط دائم للأجور ؛ فتلك هى ماهية رأس المال . ولمــا كانت مصلحة رأس المال تتعارض مع مصلحة العمل ، فان الانســجام الأصلى يضيع ويتحول الى تناقض . (٣٩)

وقد أكد شتاين ان آليات الثورة تمارس عملها فى شكل قــوانين طبيعية لا تتبدل ، ومن ثم فان السخط المعنوى أو ما شابهه من التقويمات أمر لا محل له على الاطلاق .وفضلا عن ذلك فقد عرف شتاين أن المتناقضات التى وصل اليها بالتحليل مميزة لمجتمع مبنى على العمل الحر والاقتناء ، وأن هذه المتناقضات قد لا تسرى على الاشكال الاخرى للتنظيم الاجتماعى. « ان نشاط أصحاب الملكية هو الذى يؤدى ، باتخــاذه شكل المنافسة ، الى أن يصبح من المستحيل على أولئك الذين ليست لديهم ملكية ، أن يحصلوا عليها . » (٤٠) وهو يمضى خطوة أبعد من ذلك ، فيعلن أن

---

(٣٦) ص ١٠٠ .
(٣٧) ص ١٠٦ .
(٣٨) ص ١٠٧ .
(٣٩) ص ١٠٨ .
(٤٠) ص ١٠٩ وما يليها .

الطبقة العاملة (البروليتاريا) ستحتاج الى ثورتها الخاصة للتخلص من هذا المجتمع • فالطبقة العاملة هي الطبقة التى حرمتها ثورة الطبقة الوسطى من كل قدرة على التملك • فلا عجب اذن أن كانت تطالب بحق الحصول على هذه القدرة واعادة تنظيم المجتمع على أساس المساواة الاجتماعية الحقيقية • **هذا العمل البروليتارى ، لو تحقق** ، لكان هو «الثورة الاجتماعية » متميزة عن جميع الثورات السابقة ، التى كانت « ثورات سياسية • » (٤١)

عند هذه النقطة يبتعد علم الاجتماع عند شتاين عن الاتجاه الجدلى ، ويساير أفكار علم الاجتماع الوضعى • فالثورة العمالية ، لو حدثت، لكانت كارثة، وانتصار الطبقة العمالية هو «انتصار العبودية»(٤٢)• وعلة ذلك أن الطبقة العاملة ليست هى الجزء الاقوى أو الافضل من المجتمع ككل • وفضلا عن ذلك ، فهى تفتقر الى حق السيطرة على الدولة لأنها « لا تملك العتاد المادى والذهنى اللازم للتفوق الحقيقى • » (٤٣) وعلى ذلك ففكرة الحكم البروليتارى هى فكرة مناقضة لذاتها •والبروليتاريا عاجزة عن الاحتفاظ بأى نوع من التفوق ـ وسرعان ما ستنتقم منها الطبقة الحاكمة القديمة ، وتقيم دكتاتورية مبنية على العنف • « ان الثورة الناجحة تؤدى دائما الى الدكتاتورية • وهذه الدكتاتورية تضع نفسها فوق المجتمع •• وتعلن نفسها **سلطة مستقلة فى الدولة** ، وتستولى على حقوق الدولة وتتخذ مظهرها وقداستها ، فتكون هذه نهاية الثورة الاجتماعية • » (٤٤)

ولكن هل هذه نهاية العملية الاجتماعية أيضا ؟ ان فكرة «الشخصية» التى رفعت الى مرتبة العامل الحاسم فى التطور الاجتماعى ، قد مهدت لانحراف شتاين المفاجىء عن اتجاه التحليل النقدى • والمجتمع القائم على التملك والاقتناء يحفظ الشخصية ، لأنه يضع المبدأ القائل ان التقدم الحر للشخصية يقتضى تعميم فرصة الكسب • فاذا كانت هذه الفرصة قد أصبحت مقيدة فى المجرى الفعلى الذى اتخذته الرأسمالية ، فلا يزال من الممكن استرجاعها « بالاصلاح الاجتماعى » السليم • والواقع أن رأس

---

(٤١) ص ١٢٦ •
(٤٢) ص ١٢٧ •
(٤٣) الموضع نفسه •
(٤٤) ص ١٣١ •

المال يعبر ، في المجتمع الحديث القائم على التملك والاقتناء ، عن سيطرة الانسان على حياته الخارجية • « واذن فمن الواجب التماس صفة الحرية الشخصية ، في هذا المجتمع ، في قدرة أدنى مراتب القوة العـاملة على الاستحواذ على رأس المال • » (٤٥) كذلك يذكرنا شتاين بتحليله النقدى للمتناقضات الكامنة في مجتمع الطبقة الوسطى • وهو يتساءل عما اذا كان من الممكن ، في مجتمع قائم على التملك والاقتناء ، تنظيم عملية العمل بحيث « أن العمل وحده يحقق امتلاكا مناظرا لمقـداره ونوعه • » (٤٦) ويقدم عن هذا السؤال جوابا بالايجاب ، مرتكزا على الاهابة بمصلحة الانســـان الحقيقية • فالانسان يحتاج الى الحرية ، وسوف يحصل عليها • وانه لمن مصلحة الطبقة المالكة بالذات أن « تعمل من أجل الاصلاح الاجتماعى ، من خلال جميع قواها الاجتماعية ، وبمساعدة الدولة وقوتها • » (٤٧)

وهكذا حول لورنتس فون شتاين الجدل الى مجموعة من القوانين الموضوعية التى تنادى بالاصلاح الاجتماعى بوصفه الحل الســـليم لكل المتناقضات ، وشل حركة العناصر النقدية للجدل •

---

(٤٥) ص ١٣٦ •
(٤٦) الموضع نفسه •
(٤٧) ص ١٣٨ •

الباب الثالث

خاتمة

نهاية الهيجلية

(١) المثالية الجديدة فى انجلترا

احتفظت فلسفة هيجل بالأفكار التقدمية فى النزعة العقلانية الغربية واستخلصت مصيرها التاريخى . وحاولت أن تلقى ضوءا على حق العقل، وقوته ، وسط المتناقضات المتزايدة للمجتمع الحديث . وكان فى هذه الفلسفة عنصر خطر ـ أعنى خطرا على النظام القائم ، ينبع من استخدامها معيار العقل فى تحليل شكل الدولة . فهيجل لم يؤيد الدولة الا بقدر ما كانت عقلية ، أى بقدر ما حافظت على الحرية الفردية والقدرات الاجتماعية للناس ، وعملت على انهاضها .

ولقد ربط هيجل تحقيق العقل بنظام تاريخى محدد ، هو الدولة القومية ذات السيادة ، التى ظهرت على القارة الاوروبية بعد تصفية الثورة الفرنسية . وهو اذ فعل ذلك ، قد أخضع فلسفته لاختبار تاريخى حاسم . ذلك لأن أى تغير أساسى قد يطرأ على هذا النظام ، سيؤدى بالضرورة الى تغيير العلاقة بين أفكار هيجل وبين الاشكال الاجتماعية والسياسية القائمة . وهذا يعنى مثلا أنه عندما يتطور المجتمع المدنى الى أشكال فى التنظيم تنكر الحقوق الاساسية للفرد ، وتلغى الدولة العقلانية ، فان الفلسفة الهيجلية ينبغى أن تصطدم بهذه الدولة الجديدة وتتعارض معها . كذلك فان الدولة ، من جانبها ، سترفض فلسفة هيجل .

وهناك معيار نهائى لمثل هذا الاستنتاج ، يتمثل فى موقف الفاشية والاشتراكية الوطنية من هيجل . ففلسفتا الدولة هاتان تمثلان الغاء المعيار العقلى والحرية الفردية اللذين يتوقف عليهما تمجيد هيجل للدولة. ولا يمكن أن تكون هناك أرض مشتركة بينهما وبين هيجل . ومع ذلك فقد انتشر ، منذ نهاية الحرب العالمية الاولى ، عندما بدأ النظام الليبرالى يتخذ

شكل النظام التسلطى ، رأى شائع يلوم الهيجلية على أساس انها هى التى مهدت الطريق من الوجهة الأيديولوجية للنظام الجديد · فلنتأمل المثال الآتى ، الذى نقتبسه من اهداء كتاب هبهاوس L.T. Hobhouse الهام : النظرية الميتافيزيقية فى الدولة The Metaphysical Theory of the State (١)

« لقد شاهدت لتوى ، فى الغارة الجوية على لندن ، النتيجة الملموسة المحسوسة لمذهب باطل شرير ، توجد أسسه ، على ما أعتقد، فى هذا الكتاب الموجود أمامى (ظاهريات الروح لهيجل) ·· فبهذا العمل بدأت أعمق وأذكى المؤثرات العقلية التى قضت على تأثير النزعة الانسانية العقلانية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر · وفى نظرية الدولة المؤلهة عند هيجل يوجد كل ما رأيته أمامى ، بصورة كامنة · »

وسوف نلاحظ فيما بعد حقيقة غريبة ، هى أن المدافعين الرسميين عن دولة الاشتراكية الوطنية (النازية) ، قد رفضوا هيجل لهذا السبب ذاته ، أعنى « نزعته الانسانية العقلانية · »

على أنه ، لكى نقرر على نحو أدق من هو الذى على صواب فى هذا الخلاف ، ينبغى أن نقدم صورة عامة لدور الهيجلية فى الفترة المتأخرة من المجتمع الليبرالى · ففى ألمانيا ظلت الفلسفة الاجتماعية والسياسية الممثلة للنصف الاخير من القرن التاسع عشر مضادة للهيجلية ، أو على أحسن الفروض غير مكترثة بهيجل · ومع ذلك فقد حدثت ــ الى جانب استخدام الفلسفة الهيجلية فى النظرية الماركسية ــ حركتا احياء عظيمتان للهيجلية، احداهما فى انجلترا والاخرى فى ايطاليا · أما الحركة الانجليزية فكانت لا تزال مرتبطة بمبادىء الليبرالية وفلسفتها ، ولهذا السبب ذاته كانت أقرب كثيرا الى روح هيجل من الحركة الايطالية ، اذ أن هذه الحركة الاخيرة كانت تزداد اقترابا من تيار الفاشية الذى كان يقترب رويدا رويدا، ومن ثم فقد أصبحت ، على نحو متزايد ، صورة مشوهة لفلسفة هيجل ، ولا سيما فى حالة جنتيلى (G. Gentile) ·

---

(١) لندن (الناشر « ماكميلان ») ، نيويورك ، ١٩١٨ ، ص ٦ ·

وانه ليبدو للوهلة الأولى أن اتجاهات الهيجلية الانجليزيةوالايطالية تؤيد تفسير هبهاوس . ذلك لأن الفلسفة السياسية للمثاليين الانجليز قد أخذت عن هيجل أفكاره المضادة لليبريالية فى كتاب « فلسفة الحق (القانون) » . ومنذ ت . ه . جرين ، حتى برنارد بوزانكيت ، كان القدر الأعظم من الاهتمام ينصب الى حد متزايد على المبدأ المستقل للدولة ، وعلى أولوية الكلى الشامل . أما المصالح الاجتماعية للأفراد الأحرار ، التى كان التراث الليبرالى يعتمد عليها فى بنائه للدولة ، فلم تلق الا التجاهل . فالدولة عند جرين مبنية على « مبدأ مثالى خاص بها » ، والصالح العام ، الذى تجسده الدولة وتصونه ، لا يمكن أن ينتج عن التفاعل الحر للمصالح الفردية . وليس ثمة حقــوق فردية منفصلة عن الحق الكلى الذى تمثله الدولة . « ان التساؤل عن الســبب الذى يدفعنى الى الامتثال لسلطة الدولة ، هو تســاؤل عن السبب الذى يجعلنى أدع حيــاتى تنظم بتلك المجموعة من النظم الذى يستحيل بدونها أن تكون لى حياة أسميها حياتى الخاصة بى ، ويستحيل أن أتمكن من طلب تبرير لما يطلب الى عمله » (٢) .

ويزداد جرين اقترابا من الدوافع الباطنة لفلســفة هيجــل عندما يحاول فهم هذا الكلى على أنه قوة تاريخية تمارس عملها من خلال أفعال الناس وانفعالاتهم . ففى الدولة نجد أن أفعال الناس « الذين نعدهم أشرارا فى ذاتهم ، تعد بمقياس أعلى أفعالا صالحة » ، وتصبح معتمدة ، لا على الانفعال أو الدافع الفردى ، بل « بقدر ما » على « صراع البشرية من أجل الكمال . » (٣) وهكذا فان اتجاه جرين الى تجسيد الكلى وتثبيته فى مقابل الفردى ، يعوضه ولاؤه للاتجاهات التقدمية فى المذهب العقلانى الغربى . فهو يؤكد فى كل موضع من كتابه ضرورة اخضاع الدولة لمعايير عقلية تتضمن المبدأ القائل ان خير وسيلة لخدمة الصالح العام هى تحقيق مصلحة الأفراد الأحرار . وهو يمنح الناس حق الاعتراض على القوانين التى تخالف مطلبهم المشروع فى التحكم فى ارادتهم الخاصة ، ولكنه يطالب

---

(٢) « محاضرات فى مبادىء الالتزام السياسى » « Lectures on the Principles of Political Obligation » الناشر : « Longmans, Green and Co. » ، لندن ١٨٩٥ ، ص ١٢٢ .

(٣) ص وما يليها .

بضرورة أن تكون كل المطالبات ضد النظام القائم « مبنية على الرجوع الى خير اجتماعى معترف به • » (٤)

والواقع أن فلسفة جرين السياسية يمكن ، بمعنى معين ، أن توصف بأنها ليبريالية متطرفة ، بعيدة كل البعد عن أن تكون دفاعا عن النزعة التسلطية أو تبريرا لها • « ان المبدأ العـــام القائل ان المواطن ينبغى ألا يسلك الا بوصفه مواطنا ، لا يحمل معه التزاما منه بأن يمتثل لقانون دولته فى كل الظروف ، اذ أن هذه القوانين قد تكون منافية للغاية الحقة للدولة بوصفها حافظة العلاقات الاجتماعية وباعثة الانسجام بينها•» (٥) وهـكذا فان جرين يعطى كل فـرد (من حيث هو مواطن) حرية تاكيد « حق غير مشروع » بشرط أن « تسهم ممارسته فى تحقيق خير اجتماعى يستطيع الضمير العام أن يقدره •» (٦) وهو لا يشك فى وجود ما يسميه « بالضمير العام » ، الذى يقبل الاقناع العقلى على الدوام ، ويكون دائما على استعداد لأن يسمح للحقيقة بالتقدم (٧) •

وليس الميدان المادى الذى يتعين تحقيق الخير العام فيه هو « الدولة بما هى كذلك » ، بل هو « هذه الدولة أو تلك » ، التى قد لا تحقق غاية الدولة الحقيقية ، ومن ثم يتعين « التخلص منها والاستعاضة عنها بدولة أخرى » • ومن هنا فليس ثمة مبرر للقول ان للدولة الحق فى أن تفعل «أى شىء يبدو أن مصالحها تقتضيه»(٨). وهكذا يرى جرين ،على العكس من هيجل ، أن الحرب ، حتى الحرب العادلة ، شر يرتكب ضد حق الفرد فى الحيـاة والحرية (٩) • كذلك فان جرين ، على العكس من هيجل فى فكرته الأساسـية عن السيادة العليـا للدولة القومية ، يتطلع الى تنظيم

---

(٤) ص ١٤٨ •

(٥) ص ١٤٨ •

(٦) ص ١٤٩ •

(٧) يحمل جرين الراسمالية (التى كان على وعى كامل بها) مسئولية الخلافات والمتناقضات الاجتماعية ، ولا يلقى هذه المسئولية على النظام الليبرالى ، بل يلقيها على الظروف التاريخية العارضة التى نشأت فى ظلها الراسمالية (المرجع نفســه ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٨) • وهو يطالب بقيود معينة على الحرية الليبرالية ، ولا سيما فيما يتعلق بحرية التعاقد ، كما يطالب بازالة الاوضـــاع والعـلاقات التى تؤدى اليهـــا « قوة المصالح الطبقية » (ص ٢٠٩ وما يليها) •

(٨) ص ١٧٣ •

(٩) ص ١٦٩ •

رفيع للبشرية ، يستطيع ، عن طريق توسيع نطاق المجال الحر للفرد ، والتوسع فى التجارة الحرة ، أن يجعل « دوافع الصراع الدولى وأسبابه تتجه الى الاختفاء » (١٠) ٠

ولقد ذهب البعض الى أن تطور المثالية الانجليزية من جرين الى بوزانكيت كان تطورا تم فيه التخلص ببطء عن الأفكار العقلانية والليبرالية التى كانت تتميز بها العهود الأسبق (١١) ٠ ونستطيع أن نضيف الى هذا الرأى ملاحظة أخرى هى أن هذه المثالية كلما ازدادت اصطباغا بالصبغة الهيجلية فى ألفاظها المستخدمة ، ازدادت ابتعادا عن الروح الحقيقية لتفكير هيجل ٠ فعلى الرغم من التصورات الهيجلية التى استخدمتها ميتافيزيقا برادلى ، تظهر فى أعماقها الباطنة بوضوح نزعة لاعقلية غريبة تماما عن هيجل ٠ كذلك فان كتاب « النظرية الفلسفية فى الدولة Philosophical Theory of the State» (١٨٩٩) لبوزانكيت، ينطوى على سمات تجعل الفرد ضحية للكلية المتجسدة التى تمثلها الدولة ، وهى السمات المميزة للأيديولوجية الفاشية اللاحقة ٠ اذ « لا يعود الفرد العادى مقبولا بوصفه الذات الحقيقية أو الشخصية ، وانما يطرح مركز الثقل خارجه » (١٢) ٠ ومعنى لفظ « خارجه » عند بوزانكيت هو « خارج مصلحته واهتمامه الخاص » ، أى خارج مجال حاجته ورغبته المباشرة ٠

وقد ظهر فى حركة احياء المثالية هذه ، منذ البداية ، اتجاه واضح مضاد للمادية (١٣) ، وهى صفة تشترك فيها مع الاتجاهات المقترنة بالانتقال من النزعة الليبرالية الى النزعة التسلطية ٠ فالأيديولوجية المقترنة بهذه الحركة قد أعدت الفرد لقدر أعظم من العمل وقدر أقل من المتعة ، وهو نفس شعار الاقتصاد فى المذاهب التسلطية ٠ وأصبح من الضرورى أن يتنازل الفرد عن اشباع حاجاته فى سبيل أداء واجباته نحو الكل ٠ وتبين أن الواجبات ، كلما ظهرت ، ازدادت تباعدا عن أى معيار عقلى ، وكلما

---

(١٠) ص ١٧٧ ٠

(١١) قارن رودلف متز : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام « A Hundred Years of British Phil. » لندن ١٩٣٨ ، ص ٢٨٣ ، ٣٢٧ وما يليها ٠ (للكتاب ترجمة عربية قام بها مترجم الكتاب الحالى) ٠

(١٢) « النظرية الفلسفية فى الدولة » ، الناشر : ماكميلان ، لندن ١٨٩٩ ، ص ١٢٥ ٠

(١٣) د ٠ متز ، المرجع المذكور ، ص ٢٤٩ ، ٢٦٧ ٠

أصبح هذا الوضع أوضح ظهورا ، ازداد تأكيد المبدأ القائل ان علاقة الفرد بالكل علاقة بين كيانين « مثاليين » يتجاوزان وجوده التجريبى . « اننا نرى أن هناك معنى للاقتراح القائل ان ذاتنا أو فرديتنا الحقة قد تكون شيئا لا نكونه نحن أنفسنا بمعنى ما ، وان كنا ندرك أنه آمر لنا» . (١٤) . والحرية بالنسبة الى الفرد لا يمكن أن تتحقق الا عن طريق اطاعة هذا « الأمر » . فهى موكولة الى الدولة التى تحمى « ذاتها » الحقة ، وتعد بهذا الوصف « أداة لتحقيق أقوى تأكيد لذاتنا » (١٥) .

على أن التقابل بين الذات الحقة والذات التجريبية يحمل معنى مزدوجا . فهو قد يشير الى ثنائية لها دلالتها ، هى ثنائية المصاعب الفعلية التى يلاقيها الناس فى واقعهم التجريبى ، فى مقابل الذات « الحقة » التى تطالب بتحقيق حاجاتها وتخليصها من مصاعبها . ولكن هذه الفكرة ذاتها قد تعنى انقاصا من قدر الحياة التجريبية فى سبيل حياة « مثالية » على نحو مطلق تحياها الدولة . والواقع أن فلسفة بوزانكيت السياسية تسير من احد هذين القطبين الى الآخر . فهو يأخذ بمبدأ روسو الثورى الذى ينص على التعليم الاجبارى استهدافا لتحقيق الحرية ، ولكن الحرية ، فى خلال المناقشة ، تضيع أمام الوسائل القهرية المستخدمة من أجل تحقيقها . ففى رأيه أن « القوة ، والآلية ، والايحاء » هى الشروط الضرورية لتقدم العقل . « ولا بد ، فى السعى الى تحقيق أفضل حياة ، من استخدام هذه الوسائل بواسطة المجتمع كما يمارس سلطته المطلقة ، أى بواسطة الدولة . »(١٦) ان « تحقيق أفضل حياة » هو الغاية التى تستهدفها الدولة والمجتمع ، ولكن هذه الغاية يطغى عليها عنصر القوة المستخدم فى بلوغها ، الى حد يتعين معه تعريف الدولة بأنها « وحدة يعترف لها بالحق فى ممارسة السيطرة على أفرادها عن طريق القوة المادية المطلقة » ، أو « يعترف بها على أنها وحدة تمارس القوة بطريقة مشروعة » (١٧) . ويرد هبهاوس على هذا التعريف بأنه يمكن أن يلائم خطة أى حكم تسلطى مطلق (١٨) .

---

(١٤) بوزانكيت ، المرجع المذكور ، ص ١٣٦ .

(١٥) ص ١٢٧ .

(١٦) ص ١٨٣ .

(١٧) ص ١٨٤ وما يليها .

(١٨) « النظرية الميتافيزيقية فى الدولة » ، لندن ١٩١٨ ، ص ٢٢ .

ومن الممكن أن نتساءل الآن : الى أى مدى تؤلف النظرية السياسية لهؤلاء المثاليين الجدد فى انجلترا امتدادا حقيقيا للفلسفة الهيجلية ؟ من المؤكد أنهم احتفظوا بعنصر أصيل من عناصر المثالية الألمانية ، ألا وهو أن الحرية الحقيقية لا يمكن بلوغها عن طريق الحالة الذهنية والعمل اليومى لأفراد منعزلين غارقين فى دوامة المنافسة فى المجتمع الحديث ، بل ان الحرية حالة ينبغى البحث عنها فيما وراء ذلك ، فى الدولة • فالدولة وحدها هى التى تحقق الارادات الحقيقية ، والذوات الحقيقية ، للأفراد • وقد اعتقد هيجل أن النوع الخاص من الدولة ، الذى يمكنه تحقيق هذه الغاية ، هو تلك الدولة التى احتفظت بالانجازات الحاسمة للثورة الفرنسية وأدمجتها فى كل معقول •

وعندما صاغ المثاليون الانجليز نظريتهم السياسية ، كان من الواضح – على الأقل – أن الشكل التاريخى للدولة ، الذى ظهر على المسرح ، لم يكن على الاطلاق « تحقيقا للحرية والعقل » •

والواقع أن الميزة الكبرى لكتاب هبهاوس تكمن فى كشفه للتعارض بين فكرة هيجل وبين الأساس المادى للدولة الموجودة • وهو يشير الى أن فلسفة بوزانكيت تسلم الفرد لقبضة المجتمع **بما هو كذلك** ، أو « للدولة » بوجه عام ، على حين أن الفرد يتعين عليه فى الواقع أن يقضى حياته فى شكل تاريخى معين من أشكال المجتمع والدولة • ولهذه « المغالطة المركزية » أهمية قصوى ، اذ أنها تنطوى على الخلط بين علاقات القوة العابرة وبين الالتزامات الخلقية (١٩) • فالدولة والمجتمع ، على النحو الذى هما عليه ، لا يمكن أن يدعيا لنفسيهما شرف تجسيد العقل : « عندما نفكر فى المتناقضات الحالية للأخلاق الاجتماعية التقليدية ، وفى تخبط القانون وفجاجته ، وفى عناصر الأنانية الطبقية والظلم التى اصطبغ بها•• نجد أنفسنا ميالين الى القول بأن من يستطيع أن يعامل هذه الفكرة بقدر ما تستحق ليس فيلسوفا فحسب ، بل ينبغى أن يكون ساخرا اجتماعيا • » (٢٠) أما أولئك الذين يتمسكون على نحو مجرد بفلسفة هيجل ، فان هبهاوس يرد عليهم بقوله ان نفس حقيقة المجتمع الطبقى ، والتأثير الواضح للمصالح الطبقية فى الدولة ، يجعل من المستحيل وصف الدولة بأنها معبرة عن الارادة الحقيقية للأفراد ككل • « فكلما كان هناك

---

(١٩) ص ٧٧ •

(٢٠) ص ٨٠ •

مجتمع محكوم بطبقة واحـدة أو عنصر واحـد ، كانت الطبقة الأخرى أو العنصر الآخر على الدوام فى موقف المضطر الى أن يأخذ ما يستطيع الحصـول عليه • أما القول بأن نظم مثل هـذا المجتمع تعبر عن الارادة الخاصة للطبقة الخاضعة ، فهو قول يزيد الـطين بلة • »(٢١) وينـادى هبهاوس بالاهتمام بالمصلحة الحقيقية للفرد ، بدلا من الاهتـمام بالكلى ؛ وبالعدد اللانهائى من الحيوات الانسانية التى ضاعت نهائيا، بدلا من الروح العالمية « Weltgeist »• « اذا لم يكن من الممكن جعل العالم أفضل الى حد لا يقارن مماكان حتى الآن ، فعندئذ لا تكون للصراع نتيجة ، ويحسن بنا عندئذ دعم نظرية الدولة المقاتلة وتسليحها بقدر من المتفجرات الشديدة يكفى لوضع حد للحياة • » (٢٢)

والحق أن تأكيد مطلب الانسان فى السعادة الشاملة ، التى هى دائما سعادة كل انسان ، وهو التأكيد الذى يصـادفه المرء كثيرا على صفحات كتاب هبهاوس ، يجعل من هذا الكتاب واحدا من الوثائق الكبرى للفلسفة الليبرالية •

« ان سـعادة المجتمع وشـقاءه هى سـعادة الناس وشـقاؤهم ، وقد عمقها أو زاد من شـدتها احساسه بالامتـلاك العام • فارادته هو ارادتهم فى حصيلتها المشتركة • وضميره تعبير عما هو رفيع أو وضيع فيهم بعد أن يوضع الطرفان فى كفتى ميزان • واذا جاز لنا أن نحكم على كل انسان بالدور الذى يسهم به فى الجماعة ، فان لنا الحق بالمثل فى أن نسأل هذه الجماعة عما تفعله من أجل ذلك الانسان • ولن يتحقق أكبر قدر من السعادة لدى أكبر عدد ، أو أى عدد كبير ، الا اذا كان ذلك فى صورة يمكن أن يشارك فيهـا الجميع ، وتكون هذه المشاركة بالفعل عنصرا أساسيا لكل منهم • ولكن ليس ثمة سعادة على الاطلاق الا تلك التى يشعر بها أفراد الرجال والنساء ، وليس ثمة ذات مشتركة تندمج فيها نفوس النـاس • وهنـاك مجتمعات يمكن أن تنمو فيهـا شـخصياتهـم المميـزة المنفصـلة بتوافق ، وتسـهم فى تحقيق انجاز جماعى • » (٢٣) •

---

(٢١) ص ٨٥ •

(٢٢) ص ١١٧ •

(٢٣) ص ١٣٣ •

وبالطبع فان هبهاوس على حق فى مقابل المثاليين الجدد ، مثلما أن الليبرالية على حق فى مقابل أى تجسـيم لاعقلى للدولة يتجاهل مصـير الفرد • ومن جهة أخرى فان المطالب التى يتقدم بها هبهاوس تتمشى مع المبادىء المجردة الليبرالية ، ولكنها تتعارض مع الشكل العينى الذى اتخذه المجتمع الليبرالى • وقد عرف هيجل الليبرالية ذات مرة بأنها الفلسفة الاجتماعية التى «تلتزم جانب المجرد» ، وبأنها دائما «تلقى الهزيمة على يد العينى »(٢٤) • والواقع أن مبـادىء الليبرالية سليمة ، وان الصـالح العام لا يمكن ، فى نهاية المطاف ، أن يكون الا نتاجا لكثرة الذوات الفردية التى تنمو بحرية المجتمع • ولكن الاشـكال العينية للمجتمع ، التى تطورت منذ القرن التاسع عشر ، قد أحبطت على نحو متزايد تلك الحرية التى تنصح الليبرالية باطاعتهـا • ففى ظل القـوانين التى تحكم المسار الاجتماعى ، انتهى الأمر بالتفاعل الحر للنشاط الفردى الى منافسة بين احتكارات فى معظم الأحيان :

« لقد أدى عصر من المنافسة الوحشية ، أعقبته عميلة اندماج (بين أصحاب الأعمال) ، الى الالقاء بكميات هائلة من الثروة فى أيدى عدد صغير من أقطاب الصناعة • ونظرا الى أن أى ترف للحياة تستطيع هذه الطبقة تحقيقه ، كان يظل عاجزا عن مجاراة زيادة دخلها ، فقد حدثت عملية ادخار آلى على نطاق لم يسبق له نظير • وسـاعد استثمار هـذه المدخرات فى صناعات أخرى على وضع هذه الصناعات فى قبضة نفس القوى المركزة ••• وفى مرحلة المنافسة الحرة بين المنتجين ، وهى المرحلة السابقة على تجمعهم واندماجهم ، كانت الحالة المزمنة هى حالة « انتاج فائض » ، بمعنى أن كل المصانع لم تكن تستطيع أن تظل تعمل الا بخفض الاسـعار الى الحد الذى يضطر فيه المنافسون الأضعف الى اغلاق أبواب مصانعهم ، لأنهم لا يستطيعون بيع منتجاتهم بأسعار تغطى التكلفة الحقيقية للانتاج • » (٢٥)

وقد ظهر كتاب بوزانكيت « النظرية الفلسفية للدولة » فى الوقت الذى كان فيه هـذا الانتقال من الرأسـمالية الليبرالية الى الليبرالية الاحتكارية قد بدأ بالفعل • ولم يكن أمام النظرية الاجتماعية الا أن تختار

---

(٢٤) فلسفة التاريخ العالمى « Phil. der Weltgeschichte » ، الناشر « G. Lasson » ، المجلد الثانى ، ص ٩٢٥ •

(٢٥) هوبسون : الامبريالية « J.A. Hobson : Imperialism » لندن (الناشر : مكميلان ، نيويورك) ١٩٣٨ ، ص ٧٤ ـ ٥ •

بين أمرين : اما أن تتخلى عن مبادىء الليبرالية كيما تحافظ على النظام الاجتماعى القائم ، واما أن تحارب النظام كيما تحافظ على المبادىء . وكان الاختيار الأخير هو ما تنطوى عليه النظرية الماركسية فى المجتمع .

٢ مراجعة الجدل

على أن النظرية الماركسية كانت قد بدأت تمر ، هى ذاتها ، بتغيرات أساسية . وقد أكد تاريخ الماركسية التقارب بين دوافع هيجل وبين الاهتمام النقدى للجدل المادى مطبقا على المجتمع . فالمدارس الماركسية التى تخلت عن الأسس الثورية للنظرية الماركسية كانت نفس المدارس التى رفضت صراحة الجوانب الهيجلية فى النظرية الماركسية ، ولا سيما الجدل . وحاول المراجعون « Revisionists » الذين أعربوا عن ايمان متزايد لدى جماعات كبيرة من الاشتراكيين بحدوث تطور سلمى من الرأسمالية الى الاشتراكية — حاول هؤلاء فى كتاباتهم وأفكارهم أن يغيروا الاشتراكية من نقيض نظرى وعملى للنظام الرأسمالى الى حركة برلمانية فى اطار هذا النظام . واتخذت فلسفة الانتهازية وسياستها ، كما تمثلها هذه الحركة ، طابع الصراع ضد ما أسمته « بمخلفات التفكير الطوباوى عند ماركس . » وكانت النتيجة هى أن حركة المراجعة هذه استعاضت عن النظرة الجدلية النقدية باتجاهات النزعة الطبيعية التى تتمشى مع الأوضاع القائمة . فقد انحنت هذه الحركة لسلطة الوقائع ، التى كانت بالفعل تبرر آمال معارضة برلمانية شرعية ، وحولت بذلك العمل الثورى الى اتجاه الايمان « بالتطور الطبيعى الضرورى » نحو الاشتراكية . وترتب على ذلك أن وصف الجدل بأنه « العنصر الخداع فى النظرية الماركسية ، والفخ الذى يوضع لكل تفكير متسق . » (١) وأعلن برنشتين أن « مصيدة » الجدل تنحصر فى قيامه بعملية تجريد غير سليمة للجزئيات الخاصة فى

(١) ا . برنشتين : مسلمات الاشتراكية ومهام الديمقراطية الاشتراكية
E. Bernstein : Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie.
شتتجارت ١٨٩٩ ، ص ٢٦ .

الأشـــياء • (٢) وقد دافع عن طابع الأمر الواقع الذى تتسم به الأشياء الثابتة المستقرة ، فى مقابل أية فكرة عن سلبيتها الجدلية • « لو أردنا أن نفهم العالم ، فعلينا أن نتصوره على أنه مجموعة معقدة من الموضوعات والعمليات الجاهزة • » (٣)

وكان هذا يعنى احياء الموقف الطبيعى common sense بوصفه أداة المعرفة • ولقد كان الجدل قد تخلى عن « الثابت والمســتقر » فى ســبيل حقيقة أعلى قــد تقضى على الكلية ذات الطابع السلبى ، التى تتصف بها الموضوعات والعمليات « الجــاهزة » • ولكن حركة المراجعة نبذت هــذا الاهتمام الثورى ، لصــالح الحالة القائمة المأمونة الثـابتة ، التى تتطور ببطء ـ حسبما يرى مذهب المراجعين ـ نحو مجتمع عاقل • « ان المصلحة الطبقية تتراجع ، والصالح المشترك يزداد قوة • وفى الوقت ذاته يزداد التشريع قوة ، وينظم صراع القوى الاقتصادية ، ويحكم على نحو متزايد مجـــالات أكثر ، كانت متروكة من قبـــل للحرب العمياء بين المصالح الخاصة • » (٤)

وأدى رفض المراجعين للجدل الى تزييفهم لطبيعة القوانين التى رأى ماركس أنها تحكم المجتمع • ذلك لأن ماركس ، كما نذكر ، كان قد رأى أن القوانين الطبيعية للمجتمع تعبر عن العمليـــات اللاعقلية العمياء للانتاج الرأسمالى ، وأن الثورة الاشتراكية هى التى تؤدى الى التـحرر من هذه القوانين • وفى مقابل ذلك ذهب المراجعون الى أن القوانين الاجتماعية قوانين « طبيعية » تضمن التطور المحتوم نحو الاشتراكية • « ان أعظم ما حققه ماركس وانجلز هو أنهما أحرزا نجاحا يفوق من سبقوهما ، وذلك فى تحقيق التشابك والتداخل بين مجال التـاريخ ومجال الضرورة ، وبذلك رفعا التاريخ الى مرتبة العلم » • (٥) وهكذا فان المراجعين كانوا يقيسون النظرية الماركسية النقدية بمعايير علم الاجتماع الوضعى ، وحولوها الى علم طبيعى • وتمشــيا مع الاتجاهات الباطنة لرد الفعل الوضــعى على

---

(٢) ا • برنشتين : فى نظرية الاشتراكية وتاريخها Zur _ .eorie und Geschichte des Sozialismus. » ، برلين ١٩٠٤ ، الباب الثالث ، ص ٧٥ ..

(٣) المرجع نفسـه ، ص ٧٤ •

(٤) المرجع نفسـه ، ص ٦٩ •

(٥) كارل كاوتسكى : « برنشتين والنظرة المادية الى التاريخ
Karl Kautsky : Bernstein und die materialistische Geschichtsauffasung
فى مجلة « Die Neue Zeit » ، ١٨٩٨ — ٦ ، المجلد الثانى ، ص ٧ •

« الفلسفة السلبية » — فانهم جسموا الظروف الموضوعية السائدة وجمدوها ، وجعلوا الفعل الانسانى خاضعا لسلطتها ٠

أما الحريصون على المحافظة على المضمون النقدى للنظرية الماركسية فقد رأوا أن الاتجاهات المضادة للجدل لا تمثل انحرافا نظريا فحسب ، بل هى خطر سياسى حقيقى يهدد نجاح الحركة الاشتراكية فى كل مرحلة من مراحلها ٠ ففى رأيهم أن المنهج الجدلى ، بما يتسم به من « روح التناقض » الصارمة ، هو الأساس الذى بدونه تصبح النظرية النقدية فى المجتمع علما اجتماعيا محايدا أو وضعيا بالضرورة ٠ ولما كان هناك ارتباط باطن بين النظر والعمل فى الماركسية ، فان تغيير النظرية يؤدى الى اتخاذ موقف محايد أو ايجابى (وضعى) نحو الوضع الاجتماعى الراهن ٠ وقد أعلن بليخانوف بصورة قاطعة أنه «بدون الجدل ، تصبح نظرية المعرفة المادية ، والعمل المبنى عليها ، ناقصين ، مقتصرين على جانب واحد ، بل يصبحان مستحيلين ٠ » (٦) فمنهج الجدل هو كل يظهر فى كل تصور فيه « نفى الموجود وهدمه » ، ومن ثم فهو يقدم الاطار الفكرى الكامل لفهم النظام القائم فى كليته ، وفقا لصالح الحرية ٠ فالتحليل الجدلى هو وحده الذى يمكنه أن يوجه العمل الثورى توجيها سليما ، لأنه يحول دون تحكم مصالح الفلسفة الانتهازية وغاياتها فى هذا العمل ٠ وقد أكد لينين ضرورة المنهج الجدلى الى حد أنه رآه العلامة المميزة للماركسية الثورية ٠ وقد تعمق فى معرض مناقشته لأشد المشكلات السياسية والعملية الحاحا ، فى تحليلات متعلقة بأهمية الجدل ودلالته ٠ وأوضح مثل لذلك يظهر فى دراسته للقضايا التى طرحها تروتسكى وبوخارين « Bukharin » على مؤتمر النقابات العمالية ، وهى الدراسة التى كتبها فى ٢٥ يناير عام ١٩٢١(٧)٠ ففى هذا البحث أوضح لينين كيف أن الافتقار الى التفكير الجدلى قد يؤدى الى أخطاء سياسية فادحة ، وربط بين دفاعه عن الجدل وبين هجومه على التفسير المشوه للنظرية الماركسية ، الذى يقوم به أنصار « النزعة الطبيعية ٠ » فبين أن النظرة الجدلية تتنافى مع أى اعتماد على الضرورة الطبيعية للقوانين الاقتصادية ٠ وهى أيضا تتنافى مع اتجاه الحركة الثورية نحو الاقتصار على الغايات الاقتصادية ، لأن كل الغايات الاقتصادية

---

(٦) « المشكلات الاساسية للماركسية Fundamental Problems of Marxism الناشر « D. Ryazanov » نيويورك (بدون تاريخ) ص ١١٨ ٠

(٧) الاعمال المختارة ، المجلد التاسع ، ص ٦٢ وما يليها ٠ أنظر ص ٣١٤ من قبل ٠

لا تستمد معناها ومضمونهـا الا من المجموع الكامل للنظام الاجتماعى الجديد الذى توجه نحوه هذه الحركة • وقد نظر لينين الى أولئك الذين يخضعون الغايات السياسية والتلقائية السـياسـية للصراع الاقتصادى المحض على أنهم من أخطر مزيفى النظرية الماركسية . ورأى ، على عكس هؤلاء الماركسيين ، أن السياسة هى التى لها السيادة المطلقة على الاقتصاد : « لا بد أن يكون للسياسة الغلبة على الاقتصاد • أما أى رأى مخالف ، فمعناه نسيان ألف باء الماركسية • » (٨)

③ "الهيجلية" الفاشية

بينما كان الجناح التقدمى بين الماركسيين هو وحده الذى يدافع عن تراث الجدل عند هيجل ، كانت تحدث حركة احياء للهيجلية فى الطرف المضاد للتفكير السياسى ، وهى حركة قربتنا من بدايات الفاشية •

فلقد كانت المثالية الجديدة في ايطاليا مرتبطة منذ البداية بحركة الوحدة القومية ، ثم ارتبطت فيما بعد بالاتجاه الى دعم الدولة القومية ضد منافسيها الأمبرياليين • (١) أما أن أيديولوجية الدولة القومية الفتية قد تطلعت الى الفلسـفة الهيجلية ملتمسـة تأييدها ، فهو أمر يمكن تفسيره بالتطور التاريخى الخاص الذى مرت به ايطاليا . ففى المرحلة الأولى كان على القومية الايطالية أن تدخل فى صراع مع الكنيسة الكاثولوليكية ، التى رأت أن الأمانى القومية الايطالية ضارة بمصالح الفاتيكان .وكانت الاتجاهات البروتستانية فى المثالية الألمانية تقدم سلاحا فعالا للسلطة

* (٨) المرجع نفسه ، ص ٥٤ •

(١) للاطلاع على وصف للموقع التاريخى للمثالية الجديدة فى ايطاليا انظر الكتابين الآتيين : بندتوكروتشه : تاريخ ايطاليا ١٨٧١ ــ ١٩١٥ ، نيويورك ١٩٢٩ ، الفصل العاشر ، وجوفانى جنتيلى « Giovanni Gentile » اسس الفاشية (الترجمة الالمانية « Grundlagen des Faschismus » شتتجارت ١٩٣٦ ، ص ١٤ وما يليها و ١٧ وما يليها) ، ر.ميكلز: ايطاليا اليوم P. Michels : Italien von Heute زيوريخ ١٩٣٠ ، ص ١٧٢ ••

الدنيوية في صراعها مع الكنيسة . وفضلا عن ذلك فان دخول ايطاليا في زمرة الدول الامبريالية أدى الى تخلف الاقتصاد القومي تخلفا شديدا ، وانقسام الطبقة الوسطى الى عدة جماعات متنافسة ، بحيث لم تكن قادرة على التصدي للمتناقضات المتزايدة التي صاحبت عملية تعديل هذا الاقتصاد بحيث يلائم التوسع الصناعي الحديث . وقد أكد كروتشه ، وكذلك جنتيلي ، أن هناك نزعة «وضعية» ومادية تافهة تسيطر على الناس وتجعلهم يشعرون بالرضا عن مصالحهم الخاصة التافهة ، ويعجزون عن فهم الأهداف القومية ذات النطاق الشامل. ولقد كان على الدولة أن تؤكد مصلحتها الامبريالية في ظل معارضة متكررة من جانب الطبقة الوسطى . كذلك كان عليها أن تحقق ما سبق للدول القومية الأخرى تحقيقه ، أعني ايجاد بيروقراطية تتسم بالكفاءة ، وادارة مركزية ، وصناعة رشيدة ، واستعداد عسكري تام ضد العدو الخارجي والداخلي . هذه المهمة الايجابية للدولة جعلت المثالية الجديدة في ايطاليا تميل في اتجاه الموقف الهيجلي .

ولقد كان الاتجاه نحو النظرة الهيجلية مناورة ايديولوجية ضد الليبرالية الايطالية الضعيفة . وقد بين سرجيو بانونشيو Sergio Panuncio المفكر النظري الرسمي للدولة الفاشية أن الفلسفة السياسية الايطالية كانت ، منذ عهد ماتسيني « Mazzini » ، مضادة أساسا للنزعة الليبرالية والنزعة الفردية . وقد وجدت هذه الفلسفة في هيجل وصفا بارعا للدولة من حيث هي كيان مستقل ، يوجد في مقابل المصالح الصغيرة للطبقة الوسطى . وأيد بانونشيو تمييز هيجل بين الدولة والمجتمع المدني ، وكذلك ملاحظته عن الدولة من حيث هي مؤسسة ، قائلا : « ان الكتاب الذين يربطون بين كثير من جوانب الدولة الفاشية وبين دولة هيجل العضوية على حق . » (٢)

على أن المثالية الايطالية لم تكن هيجلية الا حيث اقتصرت على شرح الفلسفة الهيجلية . مثال ذلك أن سبافنتا « Spaventa » ، وكروتشه قبل كل شيء ، قد أسهما بدور هام في نشر فهم جديد لمذهب هيجل . وكان كتابا كروتشه : المنطق ، وعلم الجمال ، محاولة لاحياء الفكر الهيجلي احياء أصيلا . وعلى العكس من ذلك فان الاتجاه الى استغلال هيجل سياسيا كان ينطوي على رفض لجميع الاهتمامات الأساسية لفلسفته .

---

(٢) « النظرية العامة للدولة الفاشية Allgemeine Theorie des Faschistischen Staates » ، برلين ١٩٣٤ ، ص ٢٥ .

وفضلا عن ذلك فان المثـالية الايطالية كانت كلمـا ازدادت اقترابا من الفاشـية ، ازدادت انحرافا عن الهيجلية ، حتى فى ميـدان الفلسـفة النظرية • فكتابا جنتيلى الرئيسيان فى الفلسفة هما كتاب فى المنطق وآخر فى فلسفة الروح . وعلى الرغم من أنه ألف أيضا اصلاحا للجدل الهيجلى Rifforma della Dialettica Hegeliana أعلن فيه أن الروح هى الحقيقة الوحيدة ، فان فلسفته اذا حكم عليها بناء على مضمونها ، لا على لغتها ، اتضح أنها منعدمة الصلة بفلسفة هيجل • فالفكرة الرئيسية فى كتاب «نظرية الروح بوصفها فعلا محضا Theory of Mind as Pure Act (١٩١٦) قد تشبه من بعيد فكرة كانت عن الوعى الترنسندنتالى ، ولكن هذا التشابه بدوره ينحصر فى الصياغة لا فى المعنى • وسوف نقتصر فى مناقشتنا له على هذا العمل الذى يظهر فيه بوضوح كامل التقارب بين المثالية الجديدة فى ايطاليا وبين النظام الفاشى التسلطى ، على الرغم من أنه ظهر قبل انتصار هذا النظام بوقت طويل • والحق أن هذا الكتاب يعد أنموذجا واضحا لما يحدث للفلسفة التى تحرص على هذا التقارب •

ان هناك حقيقة هامة تنطبق على أعمال جنتيلى ، وكذلك على التصريحات اللاحقة للفلسـفة الفاشـية ، هى أنهما لا يمكن أن يعالجا على مستوى فلسفى • ففيهما يصـبح الفهم والمعرفة جزءا من مجـرى العمل السياسى ، لا لأية أسباب عقلية ، بل لأن اية حقيقة لا يمكن أن يعترف بها بمعزل عن هذا العمل السياسى • ولا تعود الفلسفة توصف بأنها تحمل حقيقتها الخاصة فى مقابل العمل الاجتماعى المفتقر الى الحقيقة والصدق، كما لا يفترض أن الفلسـفة تتفق مع العمل الموجه نحـو تحقيق العقل وحده • بل ان جنتيلى يعلن أن العمل ، أيا كانت الصورة التى يتخذها ، هو الحقيقة فى ذاتها • والحقيقة الوحيدة عنده هى فعل التفكير • وهـو ينكر أى افتراض لعالم طبيعى وتاريخى مستقل عن هذا الفعل وخارجه. وهكذا فان الموضـوع «يذوب» فى الذات (٣) ، ولا يعود هناك معنى لأى تعارض بين الفكر والفعل ، أو بين الروح والواقع • ذلك لأن الفكر (الذى هو « فعل » بالمعنى الواقعى) له حقيقته بناء على هذا السبب ذاته • « ان الحقيقى هو ما نكون بصدد عمله » • (٤) وقد أعاد جنتيلى صـياغة عبارة

---

(٣) نظرية الروح بوصفها فعلا محضا » The Theory of Mind as Pure Act ترجمة « Wildon Carr » لندن (ماكميلان ، نيويورك) ١٩٢٢ ، ص ١٠ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٥ .

قالهـا جامباتســـتا فيكو (Giambattista Vico) فقال : « ان الحق والفعل يحل كل منهما محل الآخر (٥) verum et fieri convertuntur ولخص فكرته بقوله : « ان تصور الحقيقة يتفق مع تصور الواقع . » (٦)

والحق أن هذه من أبعد العبارات عن روح هيجل . وعلى الرغم من تأكيدات جنتيلى الكثيرة عن واقعية الروح ، فانه لا يمكن أن يعد هيجليا ولا مثاليا ، بل ان فلسفته أقرب بكثير الى الوضعية . ويبدو أن الدولة التسلطية تعلن عن قرب مجيئها فى ذلك الموقف الذى يخضع كل شيء ، بسهولة تامة ، لسلطة الأمور الواقعية . والواقع أن الهجوم على التفكير النقدى المستقل انما هو جزء لا يتجزأ من السيطرة الشمولية . وهنا تحل الاهابة بالواقع محل الاهابة بالعقل . فليس فى وسع أى عقل أن يبرر نظاما للحكم يستخدم أعظم جهاز انتاجى خلقه الانســان من أجل التفييد المتزايد للرغبات الانسانية،والمبرر الوحيد لذلك هو أن النظام الاقتصادى لا يمكن المحافظة عليه الا على هذا النحو . وكما أن التأكيد الفاشى للفعل والتغير يحول دون الاستبصار بالاتجاهات العاقلة للسلوك والتغير ، فان تأليه جنتيلى للتفكير يحول دون تحرير الفكر من قيود ما هو معطى « أو ما هو قائم » . وتصبح القوة الغاشمة ، من حيث هى حقيقة واقعة ، هى الاله الحقيقى للعصر ، وكلما ازدادت هذه القوة طغيانا ، ازداد الفكر استسلاما للواقع الذى تمثله . وقد تجلى فى الكتاب الذى نشره لورنس دنيس « Laurence Dennis » فى الآونة الأخيرة دفاعا عن السياســة الفاشية ، نفس استسلام الفكر هذا ، وذلك حين نادى بمنهج « علمى ومنطقى » ، تكون المسلمة المتحكمة فيه هى أن « الوقائع معيارية ، أى أن الوقائع ينبغى أن تتحكم فى القواعد وتعلو عليها . والقاعدة التى تناقض الواقعة لغو لا معنى له . » (٧)

ويرفض جنتيلى المبدأ الاساسى لكل مثـالية ، وأعنى به أن هناك تضادا وتوترا بين الحقيقة والأمر الواقع، أو بين الفكر أو الروح والواقع. فنظريته كلها مبنية على الهوية المباشرة بين هذين العنصرين المتضادين ، على حين أن ما أكده هيجل هو أنه لا توجد هوية مباشرة كهذه ، بل هناك

---

(٥) ص ١٧ .

(٦) ص ١٥ .

(٧) لورنس دنيس : ديناميات الحرب والثورة
The Dynamics of War and Revolution
نيويورك ١٩٤٠ ، ص ٢٥ .

فقط تلك العملية الجدلية التى يجرى فيها تحقيق هذه الهوية • وقبل أن نعرض بايجاز لبعض نتائج فلسفة « الروح » الجديدة ، ينبغى أن نستعرض العوامل التى أدت الى ذيوع شهرة جنتيلى بوصفه فيلسوفا مثاليا • وسوف نهتدى الى هذه العوامل فى استخدامه للأنا الترنسندنتالى عند كانت •

يرى جنتيلى أن العبارة القائلة ان الحقيقة الوحيدة هى فعل التفكير الخالص ، لا تنطبق على الأنا التجريبى ، وانما على الأنا الترنسندنتالى وحده(٨) • فكل صفات الذهن أو الروح (أعنى وحدته المتطورة ، وهويته مع مظاهره المباشرة ، وكونه «حرا» ، و «مبدأ المكان» ، الخ) لا تشير الا الى نشاطه الترنسندنتالى • ولقد كان فى تمييزه بين الأنا التجريبى والترنسندنتالى ، ووصفه لوجهة النظر الترنسندنتالية (٩) ، يقتدى بأنموذج كانت بقدر لا بأس به من الدقة . ولكن استخدام جنتيلى للفكرة يقضى على معنى المثالية الترنسندنتالية ذاته . فهذه الأخيرة قد افترضت أن ثمة واقعا معطى للوعى ، ولكن هذا الواقع لا يمكن أن يرد الى الوعى وحده • فتلقى المعطيات الحسية هو شرط الأفعال التلقائية للفهم الخالص . كذلك فان هيجل ، وان كان قد رفض فكرة « الشىء فى ذاته » عند كانت ، لم يرفض الأسس الموضوعية للمثالية الترنسندنتالية ، بل ان مبدأ «التوسط »عنده يؤدى الى الاحتفاظ بها ــ اذ ان تحقق الروح انما هو التفاعل المستمر بين العقل والواقع •

أما جنتيلى فيزعم أنه « تخلص من وهم الواقع الطبيعى • «(١٠)» اننا لا نفترض الواقع الذى هو موضوع المعرفة ، بوصفه مقدمة منطقية للمعرفة ••• بل أننا نلغى هذه الطبيعة المستقلة للعالم ، التى تجعله يبدو أساسا للروح ، وذلك اذ نرى أنها لا تعدو أن تكون لحظة مجردة من لحظات الروح •« (١١) لقد تميز الأنا الترنسندنتالى عند كانت بعلاقاته الفريدة مع واقع معطى من قبل • وحين يلغى هذا الواقع ، فلا مفر من أن يظل الأنا الترنسندنتالى مجرد لفظ لا يكتسب معنى محددا الا عن طريق اجراء تعميم من الأنا التجريبى ــ على الرغم من كل تأكيدات جنتيلى بأن الأمر عكس ذلك • فتحطيم الحاجز الموضوعى يلقى بالانسان فى عالم يفترض أنه عالمه الخاص ، الذى لا يكون حقيقيا الا بوصفه فعله الخاص •

---

(٨) انظر بوجه خاص « نظرية الروح » ، الفصل الاول .
(٩) ص ٦ •
(١٠) ص ٢٥٧ •
(١١) ص ٢٧٣ •

«ان الفردى هو الايجابى الحق» ، وكل ما هو ايجابى « موضوع بواسطتنا.» (١٢) صحيح أنه ليس ايجابيا الا بقدر ما «نضع أنفسنا فى مقابله» ، ونتعرف عليه «لا بوصفه عملنا ، بل عمل الآخرين .» ولكن التقابل يزول بمجرد أن نرى الفردى هو الكلى أيضا ، بفضل الوعى الترنسندنتالى . فالفردى يصنع ذاته ويصنع الكلى ؛ والكلى هو «صنع الكلى لذاته»(١٣).

والواقع أن هناك ، من وراء هذا الركام من الالفاظ المضطربة الحائرة ، عملية لها دلالتها تتكشف بالتدريج ، هى عملية هدم لكل القوانين والمعايير العقلية ، وتمجيد للفعل بغض النظر عن الغاية، وتقديس للنجاح . ان من الممكن القول ، بمعنى معين ، ان فلسفة جنتيلى تحتفظ بآثار بسيطة من الاطار الليبرالى الذى نشأت فيه المثالية . ولا سيما تأكيد الليبرالية ان «الفردى هو وحده الايجابى» . ولكن هذه الفردية ، التى تتذبذب بين الترنسندنتالى الذى لا معنى له ، وبين العينى الفارغ ، ليس لها من مضمون آخر سوى الفعل . وماهيتها كلها تنحل الى أفعالها، التى لا تقيدها قوانين تعلو على الفردية ولا تحكم عليها مبادىء صحيحة. وقد أطلق جنتيلى نفسه على نظريته اسم «النزعة الشكلية المطلقة»: فليس ثمة «مادة» بمعزل عن «الشكل» الخالص للفعل . « ان المادة الوحيدة الموجودة فى الفعل الروحى هى الشكل ذاته ، بوصفه فاعلية»(١٤) . ومن الواضح أن فكرة جنتيلى القائلة ان الواقع الحقيقى هو الفعل الذى يبرر نفسه بنفسه ، كانت استباقا وتمجيدا واضحا للخروج الواعى المخطط عن القانون فى الفعل الفاشى . «ان الروح ذاتها .. فى واقعيتها متباعدة عن أى قانون قائم بالفعل ، ولا يمكن تعريفها على أنها كائن مقيد بطبيعة محددة تستنفد فيها عملية الحياة وتكتمل . » (١٥) لقد استعار جنتيلى من الجدل الهيجلى الفكرة القائلة ان الواقع مسار لا يتوقف عند حد ، ولكن المسار ، بمعزل عن أى نموذج للعقل الكلى ، ينتج دمارا بالجملة بدلا من أى بناء ايجابى للأشكال العاقلة للحياة «ان الحياة الحقة ... لا تصبح كذلك الا بالموت . » (١٦)

---

(١٢) ص ٨٨ وما يليها .

(١٣) ص ١٠٧ .

(١٤) ص ٢٤٣ .

(١٥) ص ١٩ .

(١٦) ص ١٥٤ .

لقد كانت فلسفة هيجل تنسج الطبيعة العابرة لكل الاشكال التاريخية داخل النسيج التاريخي العالمي للعقل في سيره قدما ، وفيها يظل المضمون العابر لهذه الاشكال ماثلا عند انتصار الحرية النهائي · أما نزعة الفعل عند جنتيلي فهي غير مكترثة بالعقل على الاطلاق ، وهي ترحب بالشر والنقص السائدين على أنهما خير عظيم · «ان الحاجة الحقيقية لذهننا لا تتجه الى جعل الخطأ والشر يختفيان من العالم ، بل الى جعلهما حاضرين أزليا ، « اذ أنه ليس ثمة صواب بلا خطأ ، ولا خير بغير شر·»(١٧) واذن ، فعلى الرغم من تفسير جنتيلي للواقع على أنه «روح» ـ وهو تفسير ينطوي على مفارقة ـ فانه يقبل العالم على ما هو عليه ، ويؤله فظائعه · وهو يرى أن الاشياء المتناهية ، أيا كانت وكيفما كانت ، هي « دائما حقيقة الله ذاتها » · والفلسفة التي تترتب على ذلك «تمجد العالم فتجعل منه منشأ أزليا للآلهة ، يتحقق في الأعماق الباطنة لوجودنا · » (١٨) غير أن هذه الاعماق الباطنة لا تعود ملجأ يحتمى فيه من واقع تعس ، بل تبرر التحلل النهائي لكل المعايير والقيم الموضوعية في فوضى الفعل الخالص ·

ان فلسفة جنتيلي ، في كل معالمها الاساسية ، تكشف عن تضادها الكامل مع فلسفة هيجل ، ولقد كان تضادها هذا هو الذي جعلها تنتقل مباشرة الى الايديولوجية الفاشية · فهوية الفكر مع الفعل ، والواقع مع الروح ، تمنع الفكر من اتخاذ موقف مضاد «للواقع» · وتصبح النظرية هي ذاتها العمل ، الى حد يرفض معه كل فكر اذا لم يكن فعلا مباشرا ، أو اذا لم يبلغ اكتماله مباشرة في الفعل · وانا لنجد جنتيلي يمتدح «النزعة المضادة للعقل»(١٩) في نظرية الروح عنده ، وبذلك استبق السمات النسبية المميزة للفلسفة الفاشية ، وهي السمات التي تلاحظ في رفضها لكل البرامج الثابتة التي تتجاوز مقتضيات الموقف المباشر · فالفعل هو الذي يحدد أهدافه ومعاييره الخاصة التي لا يجوز أن يحكم عليها بأية غايات أو مبادىء موضوعية · وقد أعلن كتاب «أسس الفاشية» الذي نشره جنتيلي ان الغاء كل «البرامج» هو لب الفلسفة الفاشية · فالفاشية لا تتقيد بمبادىء ؛ والبرنامج الوحيد الذي لا يتغير عندها هو «تغيير الاتجاه» لمسايرة التجمعات المتغيرة لمصادر القوة · وليس ثمة قرار

---

(١٧) ص ٢٤٦ ·

(١٨) ص ٢٧٧ ·

(١٩) ص ٢٦٩ ، ٢٧١ ·

سار على المستقبل ؛ « ان القــرارات الصحيحـــة للدوتشى هى تلك التى تصاغ وتنفذ فى وقت واحد » (٢٠) .

هذه العبارة تكشف عن صفة أساسية للدولة المتسلطة ، هى افتقار أيديولوجيتها الى الاتساق • فنزعة الفعل عند جنتيلى تؤكد أن العمل يحكم الفكر حكما شموليا ، وتجعل استقلال هذا الاخير يختفى اختفاء تاما • وهى تعلن أن الولاء لأية حقيقة خارجة عن الاهـــداف العملية للسياسة الفاشية أو متجاوزة لها ، هو أمر لا معنى له • وهكذا تصبح النظرية ، من حيث هى نظرية ، وكذلك النشـــاط العقلى ، خاضـــعين لمقتضيات السياسة المتغيرة •

٤ الإشتراكية الوطنية "النازية" ضد هيجل

ليس من الممكن أن نفهم الفارق الاساسى بين فكرة الدولة عند كل من هيجل والفاشية الا اذا قدمنا عرضا موجزا للأسس التاريخية للنزعة الشمولية الفاشية •

فقد كانت فلسفة هيجل السياسية مبنية على افتــراض أن المجتمـع المدنى يمكن أن يستمر فى سيره دون التخلى عن الحقوق والحريات الأساسية للفرد • صحيح أن نظرية هيجل السياسية قد صبغت الدولة فى عصر عودة الملكية بصبغة مثالية ، ولكنه كان ينظر الى هذه الدولة على أنها تجسد آخر انجازات العصر الحديث ، وأعنى بها حركة الاصلاح الدينى الألمانية والثورة الفرنسية ، والثقافة المثالية • أما الدولة الشمولية فتمثل المرحلة التاريخية التى أصبحت فيها هذه الانجازات ذاتها خطرا على بقاء المجتمـع المـدنى •

---

(٢٠) « اسس الفاشية » ، ص ٣٣ ، بنيتو موسولينى : النسبية والفاشية « Relativismo et Fascismo » فى المؤلفات السياسية Diuturna, Scritti Politici ، الناشر V. Morello ، ميلانو ١٩٢٤ ، ص ٣٧٤ وما يليها .

ومن الممكن ارجاع جذور الفاشية الى المتناقضات القائمة بين تزايد النزعة الاحتكارية الصناعية والنظام الديمقراطى (١) • ففى أوروبا ، بعد الحرب العالمية الأولى ، واجه الجهاز الصناعى ، الذى كان يسير بقوة فى طريق الترشيد ويتوسع بسرعة ، صعابا متزايدة فى الاستغلال ، وخاصة بسبب انقسام السوق العالمية ، وبسبب تلك المجموعة الضخمة من التشريعات الاجتماعية التى كانت الحركة العمالية تدافع عنها بحماسة • فى هذا الموقف اتجهت أقوى الجماعات الاقتصادية الى الامســـاك مباشرة بزمام السلطة السياسية ، حتى تنظـم الانتـــاج الاحتـكارى ، وتقضى على المعارضة الاشتراكية ، وتستأنف النزعة التوسعية الامبريالية •

ولم يكن من الممكن للنظام الســـياسى الذى ظهر أن ينمى القوى الانتاجية دون أن يمارس ضغطا مستمرا على اشباع الحاجات الانسانية. وهذا يقتضى سيطرة شمولية على كل العـــلاقات الاجتماعيـــة والفردية ، والقضاء على الحريات الاجتماعية والفردية ، وتكتيل الجمـــاهير بالأساليب الارهابية • وأصبح المجتمع معسكرا مسلحا فى خدمة تلك المصالح الكبرى التى استطاعت الصمود فى صراع المنافسة الاقتصادية •

وقد تخلص هذا النظام من فوضى السوق ، وجعـــل العمل خـدمة اجبارية ، واتسع نطاق القوى الانتاجية بسرعة ـ ولـكن العملية كلها لم تكن تخدم الا مصالح البيروقراطية الحاكمة ، التىجعلت نفسها وريثة للطبقة الرأسمالية القديمة •

ولقد كان التنظيم الفاشى يقتضى تغيرا فى البناء الكامل للثقافة • ذلك لأن الثقافة التى ارتبطت بها المثالية الألمانية ، والتى ظلت حية حتى العهد الفاشى ، كانت تؤكد الحريات والحقوق الفردية ، بحيث كان فى وســـع الفرد ، بوصفه شخصا فرديا على الأقل ، أن يشعر بنفسه آمنا فى الدولة وفى المجتمع • وكانت هناك عوامل تحول دون استسلام الحياة الانسانيـــة استسلاما كاملا للقوى الاجتماعية والسياسية السائدة ، هى وجود نظـام من التمثيل السياسى ، والمساواة القانونية ، وحرية العقود ، كمـــا كان

---

(١) أنظر تحليل الاشتراكية الوطنية فى كتاب ا . برادى : روح الفاشـــية الالمانية وبناؤها « A Brady : The Spirit and Structure of German Fascism. » مطبعة « Viking » نيويورك ١٩٣٧ ، وكذلك كتاب فرانز نيومان : الوحش الخرافى . اصل الاشـتراكية الوطنية وأسلوبها فى العمل F.L. Neumann : Behemoth, The Origin and Practice of National Socialism. « ، مطبعة جامعة اكسفورد ، نيويورك ١٩٤١ .

للفلسفة والفن والدين تأثير ملطف مخفف • وعنـــدما قسـم هيجل حياة الانسان الاجتماعية بين الأسرة والمجتمع المدنى والدولة ، اعترف بأن كلا من هذه المراحل التاريخية له حق نسبي خاص به • وفضلا عن ذلك فقد أخضع المرحلة العليا ذاتها ، وهى الدولة ، للحق المطلق للعقل ، الذى يؤكد فى التاريخ العالمى للروح •

أما الفاشية فانها ، حين هدمت آخر الأمر الاطار الليبرالى للثقافة ، فقد هدمت في الواقع آخر ميدان كان الفرد يستطيع فيه أن يطالب بحقه ازاء المجتمع والدولة •

لقد كانت فلسفة هيجل جزءا لا يتجزأ من الثقافة التى كان يتعين على النزعة التسلطية أن تقضى عليها • ومن هنا لم يكن من قبيل المصادفة أن بدأ هجوم الاشتراكية الوطنية على هيجل يرفض نظريته السياسية• وقد قام ألفرد روزنبرج ، المتحدث الرسمى باسم «فلسفة» الاشتراكية الوطنية ، بافتتاح الهجوم على مفهوم الدولة عند هيجل • فقال ان الثورة الفرنسية قد ترتب عليها «ظهور نظرية فى القوة ، غريبة عن دمنا •وبلغت هذه النظرية قمتها عند هيجل ، ثم أخذ بها ماركس ، بعد أن أدخل عليها تزييفا جديدا ••• » (٢) هـــذه النظرية تضفى على الدولة ، فى رأيه ، مكانة مطلقة ، وتجعلها غاية في ذاتهـــا • وهكذا ظهـرت الدولة ، أمام الجماهير ، على أنها « أداة للقوة بلا روح » • (٣)

على أن الهجوم الأيديولوجى للاشتراكية الوطنية على الفكرة الهيجلية عن الدولة، يتناقض تناقضا صريحا مع تظاهر الفاشيين الايطاليين بقبولها• ومن الممكن تفسير الاختلاف على أساس تباين الظروف التاريخية التى كان يتعين على الأيديولوجيتين الفاشيتين أن تواجهها • فالدولة الألمانية ، على عكس الايطالية ، كانت حقيقة قوية راسخة البنيان ، لم تتزعزع أركانها حتى فى عهد جمهورية فيمار • كانت تلك «دولة حق أو قانون Rechtstaat وكانت نظاما سياسيا عقليا شاملا ، تتحدد فيه بوضوح مجـالات الحقوق والحريات ، على نحو لم يكن من الممكن أن ينتفع به النظام التسلطى الجديد• وفضلا عن ذلك فقد كان في استطاعة هذا الأخير أن يرفض شكل الدولة هذا لأن القوى الاقتصادية التى كانت تقف من وراء الحركة الاشـتراكية

---

(٢) ألفرد روزنبرج : أسطورة القرن العشرين Alfred Rosenberg : Der Mythos des 20. Jahrhunderts. الطبعة السابعة ، ميونيخ ١٩٣٣ ، ص ٥٢٥ •

(٣) الموضع نفسه •

الوطنية كانت قد أصبحت منذ وقت طويل من القوة بحيث تستطيع أن تحكم مباشرة ، دون توسط لا داعى له من الأشكال السياسية التى كانت ستضطر الى أن تمنح الناس قدرا أدنى - على الأقل - من المساواة والضمانات القانونية .

ومن هنا فان روزنبرج ، شأنه شأن كل المتحدثين الآخرين باسم الاشتراكية الوطنية ، قد تحول ضد «الدولة» وأنكر سلطتها العليا . « اننا لم نعد ننظر اليوم الى الدولة على أنها صنم مستقل يتعين على الناس أن يسجدوا أمامه. بل ان الدولة ليست غاية، وانما هى وسيلة للمحافظة على الناس . » (٤) و « سلطة الشعب Volkheit تعلو على سلطة الدولة . أما من لم يعترف بهذه الحقيقة فهو عدو للشعب ... » (٥)

كذلك فان كارل شمت Carl Schmitt الفيلسوف السياسى الأول للرايخ الثالث ، قد رفض موقف هيجل من الدولة ، مؤكدا أنه لا يتمشى مع جوهر الاشتراكية الوطنية . فعلى حين أن الفلسفة السياسية في القرن الماضى كانت مبنية على ازدواج بين الدولة والمجتمع ، فان الاشتراكية الوطنية تستبدل بهذا الازدواج مثلثا هو الدولة ، والحركة (الحزب) والشعب Volk . والدولة ليست على الاطلاق هى الحقيقة السياسية النهائية فى المثلث ، بل تعلو عليها وتتحكم فيها « الحركة » وقيادتها . (٦)

ولقد هيأت عبارة ألفرد روزنبرج الجو لرفض الاشتراكية الوطنية لفلسفة هيجل السياسية . فقد ذكر أن هيجل ينتمى الى اتجاه التطور الذى أنتج الثورة الفرنسية والنقد الماركسى للمجتمع . وهنا نجد مثالا ، ضمن أمثلة متعددة ، تثبت فيها الاشتراكية الوطنية أنها قد فهمت الحقائق على نحو أعمق بكثير مما فهمها به كثير من نقادها . ذلك لأن فلسفة الدولة عند هيجل قد تمسكت بالأفكار الليبرالية التقدمية الى حد أن مركزه السياسى أصبح غير متلائم مع الحالة الشمولية التى كان يمر بها المجتمع المدنى . فشكل الدولة كما دعا اليه هيجل هو بعينه الشكل الذى

---

(٤) ص ٥٢٦ ، وانظر هتلر : كفاحى Mein Kampf الناشر Reinal and Hitchcock نيويورك ١٩٣٩ ، ص ٥٩٢ : « ان الحقيقة الاساسية هى أن الدولة لاتمثل غاية بل وسيلة » .

(٥) روزنبرج ، المرجع المذكور ، ص ٥٢٧ .

(٦) الدولة ، والحركة ، والشعب « Staat, Bewegung, Volk » هامبورج ١٩٣٣ ، ص ١٢ .

لا يمكن أن تحتمله الاشتراكية الوطنية ـ أعني الدولة من حيث هي عقل، أي كل عاقل ، تحكمه قوانين تسرى على نحو شامل ، يسير فى عمله بطريق واضح محسوب ، ومن حيث هى تحمى المصالح الأساسية لكل فرد دون تمييز •

وهذا هو نظام الليبرالية الاقتصادية الذى كان يتعين على الاشتراكية الوطنية أن تقضى عليه بمجرد ما انهار هذا الشكل الاقتصادىذاته. وقد اختفى المثلث الهيجلى المؤلف من الأسرة والمجتمع والدولة ، وحلت محله الوحدة التى يندرج تحتها كل شىء ، والتى تلتهم كل كثرة فى الحقوق والمبادىء • وأصبحت الحكومة شمولية، وسحق الفرد الذى كانت الفلسفة الهيجلية تحميه ـ ذلك الفرد الذى كان يحمل بين جنباته العقل والحرية• « ان الفرد ، كما تقول تعاليمنا اليوم ، ليس له فى ذاته حق الوجود أو وجوب الوجود ، ما دامت كل الحقــوق وكل الواجبات لا تستمد الا من الجماعة • » (٧) وهذه الجماعة بدورها ليست اتحـادا من أفراد أحرار ، ولا هى الكل العاقل للدولة الهيجلية ، بل هى الكيان « الطبيعى » الذى يمثله العنصر أو الســلالة العرقية • وقد أكد المفكرون الأيديولوجيون للاشتراكية الوطنية أن « الجماعة » التى يخضع لها الفرد خضوعا تاما ، تشكل حقيقة طبيعية يربط بين عناصرها « الدم والأرض » ، ولا تخضع لمعايير أو قيم عقلية •

وقد اســتغلت الاشــتراكية الوطنية هــذا التركيز على الظروف « الطبيعية » من أجل صرف الانتباه عن الأساس الاجتماعى والاقتصـادى للنزعة الشمولية • فالجماعة الشعبية Volksgemeinschaft لاتصبح موضوعا للتقديس ، بوصفها جماعة طبيعية ، الا لعدم وجود جماعة اجتماعية فعلية ، وبقدر ما لا توجد هــذه الجماعة الأخيرة • ولما كانت العــلاقات الاجتماعية تثبت عدم وجود أية جماعة اجتماعية ، فان « الجماعة الشعبية » تصبح بالضرورة متميزة على أساس « الدم والأرض » ، وهو مالا يعوق التأثير الحقيقى للمصالح الطبقية داخل المجتمع •

والواقع أن رفع الأمة Volk الى مرتبة الوحدة السياسية الأصلية والنهائية يكشف مرة أخرى عن مدى ابتعاد الاشتراكية الوطنية عن النظرة الهيجلية • « فالأمة » عند هيجل هى ذلك الجزء من الدولة ، الذى لا يعرف ارادته الخاصة • وعلى الرغم من أن موقف هيجل هذا قد يبدو رجعيـا ،

(٧) أوتوديتريش « Otto Dietrich » ، فى صحيفة « Volkische Beobachter » ١١ ديسمبر ١٩٣٧ •

فانه أقرب الى مصلحة الحرية من تلك الراديكالية الشـــعبية التى تتسم بها تصريحات الاشتراكيه الوطنية • فهيجل يرفض أية فكرة تجعل من « الشعب أو الأمة » عاملا سياسيا مستقلا لان الكفاءة والفعالية السياسية، فى رأيه ، تقتضى الوعى بالحرية • وقد ذكر هيجـــل مرارا وتكرارا أن الشعب لم يصل الى هذا الوعى بعد ، وأنه لا يزال يفتقر الى معرفه مصلحته الحقيقية ، وأنه يشـكل عنصرا أقرب الى الســـلبية فى مجرى السياسة • وان اقامة مجتمع عاقل لتفترض مقدما ان الشـــعب لم يعد موجودا على صورة « الجماهير » ، وأنه تحول الى تجمع من أفراد أحرار • أما الاشتراكية الوطنية فهى على العكس من ذلك ، تمجد الجماهير وتحتفظ «بالشعب» فى حالته الطبيعية السابقة على المعقولية • (٨) ومع ذلك فحتى فى هذه الحالة لايسمح للشعب بأن يقوم بدور سياسى ايجابى ، بل يفترض أن حقيقته السياسية يمثلها الشخص الواحد للزعيم ، الذى هو مصدر كل قانون وكل حق ، والصانع الوحيد للوجود الاجتماعى والسياسى •

لقد أكدت المثالية الألمانية التى بلغت قمتهـــا فى تعاليم هيجل ، الاعتقاد بأن النظم الاجتماعية والسياسية ينبغى أن تكون متمشية مع النمو الحر للفرد • أما النظام التسلطى فلا يمكنه المحافظة على نظامه الاجتماعى الا بتجنيد اجبارى لكل فــرد ، بغض النظر عن ميوله ، من أجل العملية الاقتصادية • ففى هذا النظام يحل مطلب التضحية محل فكرة الرفاهية الفردية • « ولا يمكن أن يكون هناك حد لواجب التضحية من أجل الكل، اذا نظرنا الى الأمة على أنها الخير الأسمى فى هذا العالم • » (٩) ومن المحال أن يتمكن النظام التسلطى من رفع مستوى المعيشة رفعا ملموسا أو دائما، كما أنه لا يستطيع توسيع نطاق المتعة الفردية ووسائلها ، اذ أن هذا يؤدى الى هدم النظام الصارم الذى لا يستغنى عنه نظام الحكم هذا ، بل انه يؤدى فى نهاية المطاف الى القضاء على النظـــام الفاشى ذاته ، الذى تحتم عليه

(٨) أنظر أوتوديتريش : الاسس الفلسفية للاشتراكية الوطنية « Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus » ، برسلاو ١٩٣٥ ، ص ٢٩ ؛ اوتوكولرويتر : حول معنى الثورة الوطنية وماهيتها
Otto Koellreuter : Vom Sinn und Wesen der Nationalen Revolution
توبنجن ١٩٣٣ ، ص ٢٩ ومايليها •
وانظر لهذا المؤلف نفسه : الامة والدولة فى نظرة الاشتراكية الوطنية الى العالم
Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus
برلين ١٩٣٥ ، ص ١٠ •

(٩) كولرويتر : حول معنى الثورة ... ص ٢٧ •

طبيعته ذاتها أن يمنع أى نمو حر للقوى الانتاجية • ومن ثم فان الفاشية « لا تؤمن بامكان تحقق « السعادة » على الأرض » ، وهى « تنكر المعادلة القائلة أن رفاه العيش يساوى السعادة • » (١٠) وهـكذا ، ففى الوقت الذى توافرت فيه كل الامكانات التكنولوجية لحياة رغدة، نرى الاشتراكيين الوطنيين يعدون « هبوط مستوى المعيشة أمرا لا مفر منه » ، ويكيلون المدائح للفقر • (١١)

والواقع أن ما يحدث من تشجيع على التضحية التامة بالفرد ، انما يتم لصالح البيروقراطية الصناعية والسياسية على وجه التحديد • لذلك فان من المستحيل تبرير هذه التضحية على أساس المصلحة الحقيقية للفرد• ومن ثم فان الأيديولوجية الاشتراكية الوطنية تقول ببساطة ، ان الوجود الانسانى الحق ينحصر فى التضحية غير المشروطة• وأن ماهية الحياة الفردية تقضى بأن يطيع الفرد ويخدم ـ « خدمة لا تقف أبدا عند حد ، لأن الخدمة والحياة صنوان • » (١٢)

وقد كرس ارنست كريك Ernst Krieck ، وهـو من المتحـدثين الرئيسين باسم الوطنية الاشتراكية ، جزءا لا يستهان به من كتاباته لتفنيد المثالية الألمانية • ففى مجلته الدورية « الأمة فى تحولها Volk im Werden » نشر مقالا بعنوان «المثالية الألمانية بين العصور» ، وفيه نجد العبارة الآتية التى تتصف بالتعميم الشديد : « ينبغى ترك المثالية الألمانية جانبا ••• فى شكلها ومضمونها اذا شئنا أن نصبح أمة سياسية نشطة • » (١٣) أما سـبب التنديد بالمثالية فواضـح • فقد احتجت المثالية الألمانية على الاستسلام الفردى بالجملة للقوى الاجتماعية والسياسية الحاكمـة • وقد أدركت الاشتراكية الوطنية عن حق أن تمجيد المثالية للعقل ، وتأكيدها أهمية الفكر ، ينطوى على معارضة أساسية لأية تضحية بالفرد . ولقد كانت المثالية الفلسفية جزءا لا يتجزأ من الثقافة المثالية ، تلك الثقافة التى قالت بعالم للحقيقة لا يخضع لسلطة النظام القائم ، والقوى المسيطرة على

---

(١٠) موسولينى : الفاشية : نظريتها ونظمها ، روما ١٩٣٥ ، ص ١٠ ، ١٢ •

(١١) « الامة فى تحولها Volk im Werden » ، رئيس التحرير Ernst Krieck ١٩٣٣ ، العدد ١ ص ٢٤ •

(١٢) « الطالب الالمانى Der Deutsche Student » ، أغسطس١٩٣٣ ، ص ١ •

(١٣) ١٩٣٣ ، العدد ٣ ، ص ٤ • انظر : كريك : فكرة الدولة الالمانية Die Deutsche Staatsidee ، ليبتسج ١٩٣٤ •

الزمام . وكان الفن ، والفلسفة ، والدين ، يتطلعون الى عالم يتحدى ادعاءات الواقع الموجود . فالثقافة المثالية اذن متعارضة مع السيطرة الفاشية والنظام الفاشى الصادم . «اننا لم نعد نعيش فى عصر التعليم ، والثقافة ، والانسانية ، والروح الخالصة ، بل نعيش فى ضرورة الصراع، وفى الرؤية السياسية للواقع، وفى عصر الجندية ، والنظام القومى الصارم، والشرف والمستقبل القومى . لذلك فان ما هو مطلوب من الناس ، بوصفه رسالة الحياة وضرورتها فى هذا العصر ، ليس هو الموقف المثالى ، بل هو الموقف البطولى . » (١٤)

ولا يبذل كريك أية محاولة لايضاح أية خطايا محددة فى البناء الفكرى للمثالية الألمانية . فعلى الرغم من أنه كان فيلسوفا ، وكان يشغل كرسى هيجل فى جامعة هيدلبرج ، فانه كان يجد صعوبة فى التصدى لأبسط فكرة فلسفية . فاذا شئنا عبارات محددة ، فلابد أن نولى انظارنا شطر أولئك الذين كانوا ، بحكم المهنة ، لا يزالون مشتغلين بالعمل الفلسفى . ففى كتاب فرانتس بوم : تهافت الديكارتية Frantz Böhm : Anti-Cartesianismus الذى نجد فيه تفسيرا لتاريخ الفلسفة من وجهة نظر الاشتراكية الوطنية ، يوجد فصل بعنوان «نحن وهيجل Hegel und Wir » . فى هذا الفصل يجعل المؤلف من هيجل رمزا لكل ما تبغضه الاشتراكية الوطنية وترفضه ، وهو يرحب « بالتحرر من هيجل » ، بوصفه المقدمة الضرورية للعودة الى الفلسفة الحقة . « لقد ظلت النظرة الهيجلية الشاملة ، طوال قرن من الزمان .. تقبر اتجاهات التاريخ الألمانى فى الفلسفة »(١٥) . فما هو هذا الاتجاه المضاد للألمانية عند هيجل ؟ انه أولا اهتمامه بالفكر ، ومهاجمته للفعل من أجل الفعل . وقد وصل « بوم » الى لب الهيجلية عندما انتقد « مثلها العليا الانسانية » . وهو يعترف بالارتباط الباطن بين فكرتى العقل والروح ، وبين « النظرة العالمية » للانسانية (١٦) . ويقول ان النظر الى العالم على انه روح ، وقياس الأشكال الموجودة وفقا لمعيار العقل ، يعنى فى النهاية العلو على الفوارق والمنازعات العارضة و « الطبيعية » وتجاوزها الى الماهية الكلية للانسان . وهو يعنى الدفاع عن حق الانسانية ، فى مقابل الادعاءات الخاصة للسياسة . ان

---

(١٤) ص ١ ، وانظر أيضا العدد ٥ ، ١٩٣٣ ، ص ٦٩ ، ٧١ .

(١٥) ليبتسج ١٩٣٨ ، ص ٢٥ .

(١٦) المرجع نفسه ، ص ٢٨ وما يليها .

العقل ينطوى على وحدة الناس جميعا بوصفهم موجــــودات عاقلة . وعندما يتحقق العقل آخر الأمر فى الحرية ، تكون الحرية ملكا للناس جميعا ، وحقا لا يمكن أن ينتزع ، فى يد كل فرد . وهكذا فان النزعة الكلية المثالية تنطوى ضمنا على النزعة الفردية .

ولقد أكد النقد الذى وجهته الاشتراكية الوطنية الى هيجل ، ما فى فلسفة هذا الأخير من اتجاهات تناقض كل نزعة شـــمولية . وبسبب هذه الاتجاهات أعلنت الاشتراكية الوطنية أن هيجل « رمز لماض عتيق ، عفا عليه الزمان » ، وأنه هو « الارادة الفلسفية العكسية لعصرنا » .

ويتكرر النقد الذى وجهه « بوم » ، على صورة أخف الى حد ما ، وأكثر تفصيلا ، فى وثيقة أخرى من الوثائق الممثلة للفلسفة الاشتراكية الوطنية ، وهى كتاب « الفكرة والوجود Idee und Existenz » الذى يعلن فيه مؤلفه هانز هايزه Hans Heyse أن هيجل « مصدر كل فلسفات التاريخ الليبرالية ، المثالية منها والمادية على السواء . » (١٧) وهكذا فان الاشتراكيين الوطنيين ، على عكس كثير من الماركسيين ، يأخذون الارتباط بين هيجل وماركس مأخذ الجد .

والواقع أن المفكرين ، فى داخل ألمانيا وخارجها ، قد أدركوا منذ فترة الحرب العالمية الأولى أن التطور نحو الأشكال التسلطية للحكم كان تشويها وقلبا للمبادىء الهيجلية ، وليس نتيجة لها على الاطلاق . ففى انجلترا أعلن موير هيد فى ذلك الحين : « اذا شئنا أن نبحث عن الأسس الفلسفية للنزعة العسكرية فى أيامنا هذه ، فمن الواجب أن نلتمسها ، لا فى الهيجلية ، بل فى رد الفعل العنيف على الفلسفة المثالية كلها ، الذى حدث بعد وفاته بوقت قصير . » (١٨) وهذه ، فى الواقع ، عبارة مازالت صحيحة بكل ما تتضمنه من معان . فالأصل الذى ترجع اليه الجذور الأيديولوجية للنزعة التسلطية هو « رد الفعل العنيف » على هيجل ، الذى تمثل فى « الفلسفة الوضعية » . ولقد ظهرت معالم الاتجاه الى هدم مبدأ العقل ، وتفسير المجتمع من خلال الطبيعة ، واخضاع الفكر

---

(١٧) هامبورج ١٩٣٥ ، ص ٢٢٤ .

(١٨) موير هيد : الفلسفة الالمانية فى صلتها بالحرب « German Philosophy in relation to the War » ، مقتبس فى كتاب رودلف متس المذكور من قبل ، ص ٢٨٢ .

للديناميات الحتمية لما هو موجود بالفعل — ظهرت هذه المعـــالم فى الفلسفة الرومانتيكية للدولة ، وفي « المدرسة التاريخية » ، وفى علم الاجتماع عند كونت . هذه الاتجاهات المضادة لهيجل وحدت صفوفها مع الفلسفات اللاعقلية المعروفة باسم فلسفات الحياة ، والتـاريخ ، و « الوجود » ، التى ظهرت فى العقد الأخير من القرن التاسـع عشر ، وكونت بذلك الاطار الأيديولوجى للهجوم على الليبرالية(١٩) .

وهكذا فان النظرية الاجتماعية والسياسية المسئولة عن نمـو الفاشية فى ألمانيا لم تكن مرتبطة بالهيجلية الا على نحو سلبى تماما . فقد كانت مضادة للهيجلية فى كل أهدافها ومبادئها . وليس هنـاك شاهد على هذه الحقيقة أفضل من ذلك المفكر السياسى النظرى الوحيد الجاد فى الاشتراكية الوطنية ، وهو « كارل شمت Carl Schmitt » . فقد طرح فى الطبعة الأولى لـكتابه « مفهوم السياسى Begiff des Politischen السؤال عن مدى طول الفترة التى عاشتهـا « روح هيجـل » فى برلين ، وأجاب عنـــه بقوله : « على أية حال ، فان المدرســـة التى أصبحت لها الكلمة العليا فى بروسيا بعد عام ١٨٤٠ ، آثرت أن تأخذ بالفلسفة « المحافظة » التى نادى بها « شتال » ، على حين أن هيجل أخذ يتنقل من كارل ماركس الى لينين والى موسكو . » (٢٠) وقـد لخص العمليـة كلها فى عبارة بالغة الدلالة ، فقال انه فى اليوم الذى اعتلى فيه هتلر منصة الحكم فان « هيجل ، ان جاز هذا التعبير ، قد مات.» (٢١)

(١٩) انظر للمؤلف مقاله بعنوان : الصراع ضد الليبرالية فى النظرة الشمولية الى الدولة

Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung
، في مجلة Zeitschrift für Sozialforschung. ١٩٣٤ ، ص ١٦١ — ٦٤ .

(٢٠) ميونيخ ١٩٣٢ ، ص ٥٠ .

(٢١) « الدولة ، والحركة ، والامة » ، المرجع المذكور ، ص ٣٢ .

ملحق لقائمة المراجع ، ١٩٦٠ ·

(١) هيجل :

كان التطور الرئيسى الوحيد فى تفسير فلسفة هيجـل هو حركة احياء الدراسات الهيجلية فى فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية · وقد بين هذا التفسير الفرنسى الجديد ، منطلقا من « ظاهريات الروح » ، الارتباط الداخلى الباطن بين الجدل المثالى والجدل المادى ، على نحو أفضل مما بينه أى تفسير سابق ·

Hyppolite, Jean : Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit, Paris, 1946.

ايبوليت : منشأ « ظاهريات الروح » وبناؤها .

Hyppolite, Jean : « Situation de l'homme dans la phénoménologie hegélienne », in « Les Temps Modernes », II, 19, 1947.

ايبوليت : « موقع الانسان فى الظاهريات الهيجلية » (مقال) ·

Kojève, Alexandre : Introduction à la lecture de Hegel, ed. Queneau, Paris, 1947.

كوجيف : مدخل الى قراءة هيجل ·

Tran-Duc-Thao : « La phénoménologie de l'esprit et son contenu réel », in « Les Temps Modernes », II, 36, 1948.

تران دوك ثاو : « ظاهريات الروح ومضمونها الحقيقى » · (مقال) ·

وكذلك :

Niel, Henri : De la médiation dans la philosophie de Hegel, Paris 1945.

نيل : التوسط فى فلسفة هيجل ·

Weil, Eric : Hegel et l'Etat, Paris 1950.

فيل : هيجل والدولة ·

بالانجليزية

Findlay, J.N. : Hegel. A Re-Examination, London 1958.

فندلى : هيجل : اعادة نظر ٠

بالألمانية :

Adorno, T.W. : Aspekte der Hegelschen Philosophie, Berlin und Frankfurt 1957.

أدورنو : جوانب الفلسفة الهيجلية ٠

Adorno, T.W. : Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosoprie », in « Archiv für Philosophie », IX, 12, 1959.

أدورنو : « مضمون التجربة فى الفلسفة الهيجلية » (مقال) ٠

Heidegger, Martin : « Hegels Begriff der Erfahrung », in « Holzwege », Frankfurt/Main 1950.

هيدجر : « مفهومُ التجربة عند هيجل » (مقال) ٠

Lukacs, Georg : Der junge Hegel : Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie, Zürich 1948.

لوكاتش : هيجل فى شبابه : حول العلاقات بين الجدل والاقتصاد ٠

(٢) ماركس :

أهم الأعمال التى ظهرت ، هو نشر كتاب ماركس : أساسيات نقد الاقتصاد السياسى

Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie

الذى ألف فى عام ١٨٥٧/٨ ٠ وهذا الكتاب هو الصورة الأولى ، التى لم تكن معروفة من قبل ، لكتاب « رأس المال » ؛ وهو يبين اكتمال نظرة ماركس الفلسفية فى نظريته الاقتصادية الناضجة :

Karl Marx : Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, 2 vols., Marx-Engels-Lenin Institut, Moscow, 1939, 1941.

ماركس : أساسيات نقد الاقتصاد السياسى ٠

وقد ظهرت قائمة ممتازة بالمراجع الحديثة فى الدراسات الماركسية، فى كتاب يواكيم ليبر وبيتر لودز : « حالة الدراسات الماركسية :
Joachim Lieber und
Peter Ludz : « Zur Situation der Marxforschung »
فى مجلة » Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialphilosophie. المجلد العاشر ، ٣ ، ١٩٥٨ ٠

المراجع

الباب الأول

هيجل

Sämtliche Werke, ed. G. Lasson und J. Hoffmeister, Felix Meiner, Leipzig 1928 ff.

المؤلفات الكاملة ، نشرها ج • لاسون و ى • هوفميستر •

Sämtliche Werke, ed. H. Glockner, Jubilaumausgabe, 2 vols., Fr. Frommann, Stuttgart 1927 ff.

المؤلفات الكاملة ، نشرها هـ • جلوكنر •

Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister, Fr. Frommann, Stuttgart 1936.

وثائق عن تطور هيجل • نشرها هوفميستر •

Hegels Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, J.C.B. Mohr, Tübingen 1907.

كتابات هيجل اللاهوتية فى فترة الشباب • نشرها نول •

Briefe von und an Hegel, ed. K. Hegel, 2 vols., Leipzig 1887.

رسائل من هيجل واليه ، نشرها ك • هيجل •

Hegel-Archiv, ed. G. Lasson, 4 issues, F. Meiner, Leipzig 1912 ff.

الوثائق الهيجلية ، نشرها ج • لاسون •

The Phenomenology of Mind, trans. J.J. Baillie, 2 vols., (Macmillan, N.Y.), 1910.

« ظاهريات الروح » ، ترجمة بيلى •

The Science of Logic, trans. W.H. Johnston and L.G. Struthers, 2 vols. (Macmillan, N.Y.), 1929.

علم المنطق ، ترجمة جونستن و ستروذرس •

« Hegel's Doctrine of Reflection », being a paraphrase and a commentary... of the second volume of Hegel's Larger Logic, by W.T. Harris, D. Appleton and Co., N.Y., 1881.

« نظرية التفكير عند هيجل » ، وهو تلخيص وشرح ••• للمجلد الثانى من المنطق الكبير لهيجل ، تأليف و • ت • هاريس •

« Hegel's Doctrine of Formal Logic », being a translation of the first section of the Subjective Logic, by H.S. Macran, Clarendon Press, Oxford 1912.

« نظرية المنطق الصورى عند هيجل » وهو ترجمـــة للقسم الأول من المنطق الذاتى ، قام بها هـ • س • ماكران •

« Hegel's Logic of World and Idea », being a translation of the second and third parts of the Subjective Logic, by H. S. Macran, Clarendon Press, Oxford 1929.

« منطق العالم والفكرة عند هيجل » ، وهو ترجمة للبابين الثانى والثالث من المنطق الذاتى ، قام بها هـ • س • ماكران •

The Logic of Hegel, trans. from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, by W. Wallace, 2 ed., Clarendon Press, Oxford 1894.

« منطق هيجل » ، ترجمة والاس من موسوعة العلوم الفلسفية •

Hegel's Philosophy of Mind, trans. from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, by W. Wallace, Clarendon Press, Oxford 1894.

«فلسفة الروح عند هيجل» ترجمة والاس من موسوعة العلوم الفلسفية •

Philosophy of Right, trans. S.W. Dyde, George Bell and Sons, London 1896.

فلسفة الحق (القانون) ، ترجمة دايد •

The Philosophy of History, trans. J. Sibree. The Colonial Press, N.Y. 1899.

فلسفة التاريخ • ترجمة سيبرى •

The Philosophy of Fine Arts, trans. F.R.R. Osmaston, 4 vols., George Bell and Sons, London 1920.

فلسفة الفنون الجميلة ، ترجمة أوزماستون (٤ مجلدات)

Lectures on the Philosophy of Religion, trans. E. Speirs and J.B. Sanderson, 3 vols., Kegan Paul, London 1895.

« محاضرات فى فلسفة الدين » ، ترجمة سبيرز وساندرسن(٣ مجلدات) •

Lectures on the History of Philosophy, trans. E.S. Haldane and F.H. Simson, 3 vols., Kegan Paul, London 1892 ff.

«محاضرات فى تاريخ الفلسفة » ، ترجمة هولدين وسمسون• (٣ مجلدات) •

مراجع عن هيجل

١ ـ مراجع عامة

سنكتفى هنا ، الى جانب المؤلفات القديمة ذات القيمة الراسخة ، مثل مؤلفات روزنكرانس Rosenkranz وهايم Haym وستيرلنج Stirling وكيرد Caird وفيشر Fischer ، بذكر المراجع الآتية :

Croce, B. : What is Alive and What is Dead in Hegel's Philosophy, trans. D. Ainslie, London 1915.

كروتشه : « ما هو حى وما هو ميت فى فلسفة هيجل » ترجمة اينسلى .

Hartmann, N. : Hegel, Berlin 1929.

هارتمان : هيجل .

Heimann, B. : System und Methode in Hegel's Philosophie, Berlin 1927. ,

هيمان : المذهب والمنهج فى فلسفة هيجل .

Kroner, R. : Von Kant zu Hegel, 2 vols., Tübingen 1921-24.

كرونر : من كانت الى هيجل . (مجلدان)

Moog, W. : Hegel und die Hegelsche Schule, München 1930.

موج : هيجل والمدرسة الهيجلية .

Mure, G.R.G. : An Introduction to Hegel, London 1940.

ميور : مدخل الى هيجل .

Stace, W.T. : The Philosophy of Hegel, London 1924.

ستيس : فلسفة هيجل .

Steinbüchel, Th. : Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, Bonn 1933.

شتاينبوشل : المشكلة الأساسية فى الفلسفة الهيجلية .

The Philosophical Review, 1931, No. 3. Commemorative Issue with articles by R.M. Cohen, S. Hook and G.H. Sabine.

« المجلة الفلسفية » ١٩٣١ ، العدد الثالث . عدد خاص فى ذكرى هيجل، يضم مقالات بقلم ر . م . كوهين و س . هوك و ج . سابين .

٢ ـ مراجع فى مؤلفات هيجل المبكرة

Dilthey, W. : Die Jugendgeschichte Hegels (Gesammelte Schriften, vol. IV, Leipzig 1921.

دلتاى : تاريخ هيجل فى شبابه • (فى « المؤلفات الكاملة » ، المجلد الرابع) •

Haering, Th. : Hegel. Sein Wollen und Werk, 2 vols., Leipzig 1929-38.

هيرنج : هيجل : ارادته وعمله •

Maier, J. : On Hegel's Critique of Kant, N.Y., 1939.

ماير : حول نقد هيجل لكانت •

Schwarz, J. : Hegels Philosophische Entwicklung, Frankfurt/Main 1938.

شفارتس : تطور هيجل الفلسفى •

Wacker, H. : Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant, Berlin 1932.

فاكر : « علاقة هيجل فى شبابه بكانت » •

٣ – مراجع عن « ظاهريات الروح » •

Busse, M. : Hegels Phaenomenologie des Geistes und der Staat, Berlin 1931.

بوسه : ظاهريات الروح عند هيجل والدولة •

Loewenberg, J. : « The Exoteric Approach to Hegel's Phenomenology of Mind ». « The Comedy of Immediacy in Hegel's Phenomenology of Mind », in : Mind, vol. XLIII and XLIV, 1934-35.

لوفنبرج : « النظرة المباشرة الى ظاهريات الروح لهيجل » ، و «كوميديا المباشرة فى ظاهريات الروح لهيجل » • فى مجلة « مايند » ، المجلدان ٤٣ ، ٤٤ ، ١٩٣٤ – ٥٠

Purpus, W. : Zur Dialektik des Bewusstsein nach Hegel, Berlin, 1908.

بوربوس : « فى جدل الوعى عند هيجل » •

٤ – مراجع فى « علم المنطق »

Baillie, J.B. : The Origin and Significance of Hegel's Logic, London 1901.

بيلى : أصل منطق هيجل وأهميته •

Günther, G. : Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, Leipzig 1933.

جونتر : المعالم الرئيسية لنظرية جديدة فى التفكير فى منطق هيجل .

Mac Taggart, J.E. : Studies in the Hegelian Dialectics, Cambridge 1896.

ماكتجارت : دراسات فى الجدل الهيجلى .

———— : A Commentary on Hegel's Logic, Cambridge 1931.

ماكتجارت : شرح على منطق هيجل

Marcuse, H. : Hegels Ontologie und die Grundlagen einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt M., 1932.

ماركيوز : الأنطولوجيا عند هيجل والمعالم الرئيسية لنظرية فى التاريخية.

Noël, G. : La logique de Hegel, Paris 1933.

نويل : منطق هيجل

Wallace, W. : Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy, and especially of his Logic, 2 ed., Oxford 1894.

والاس : مدخل الى دراسة فلسفة هيجل ، وبخاصة المنطق .

٥ – مراجع فى الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ

Heller, H. : Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke, Berlin 1921.

هيلر : هيجل وفكرة الدولة التسلطية القومية .

Löwenstein, J. : Hegel Staatsidee ; ihr Doppelgesicht und ihr Einfluss in neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1927.

لوفنشتين : فكرة الدولة عند هيجل ؛ وجهها المزدوج وتأثيرها فى القرن التاسع عشر .

Rosenzweig, F. : Hegel und der Staat, 2 vols., München 1920.

روزنتسفيج : هيجل والدولة (فى مجلدين) .

The Chapters on Hegel in : Sabine, G.H. : History of Political Theory, N.Y. 1937, and Vaughan, C.A. : Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau, 2 vols., Manchester 1939.

الفصول الخاصة بهيجل فى الكتب الآتيــة : ســابين : تاريخ النظرية السياسية ، وفون : دراسات فى تاريخ الفلسفة السياسية قبل روسو وبعده (فى مجلدين) .

« La Révolution de 1789 et la pensée moderne ». Special issue of the « Revue philosophique de la France et de l'étranger », Paris 1939.

«ثورة ١٧٨٩ والفكر الحديث» ، عدد خاص من المجلة الفلسفية الفرنسية .

٦ ـ من هيجل الى ماركس

Hess, M. : Sozialistische Aufsätze, ed. Th. Zlocisti, Berlin 1921.

هيس : مقالات اشتراكية .

Hook, S. : From Hegel to Marx, N.Y. 1935.

ـ س . هوك : من هيجل الى ماركس .

Löwith, K. : Von Hegel zu Nietzsche, Zürich 1940.

ـ لوفيت : من هيجل الى نيتشه .

Lukacs, G. : Geschichte und Klassenbewesstsein, Berlin 1923.

ـ لوكاتش : التاريخ والوعى الطبقى .

Plenge, J. : Marx und Hegel, Tübingen 1911.

بلنجه : ماركس وهيجل .

Vogel, P. : Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschishtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle, Berlin 1925.

فوجل : تصور المجتمع عند هيجل واستمراره التاريخى عند لورنتس شتاين وماركس وانجلز ولاسال .

الباب الثانى

Schelling, F.W.J.v. : Sämmtliche Werke, 14 vols., Stuttgart 1856 ff.

شلنج : المؤلفات الكاملة (١٤ مجلدا)

Kierkegaard, S. : Gesammelte Werke, ed. H. Gottsched Ch. Schrempf, 12 vols., Jena 1913 ff.

كيركجورد : مجموعة المؤلفات (١٢ مجلدا)

Feuerbach, L. : Sämmtliche Werke, 10 vols., Leipzig, 1846 ff.

فويرباخ : المؤلفات الكاملة (١٠ مجلدات)

Marx-Engels Gesamtausgabe, ed. Marx-Engels Institute, Moscow, Frankfurt M., 1927 ff.

الطبعة الكاملة لمؤلفات ماركس وانجلز •

Marx-Engels, Selected Works, 2 vols., ed. Marx-Engels Institute, Moscow 1935.

ماركس ــ انجلز : مختارات من مؤلفاتهما (فى مجلدين) •

Marx, K. : Capital, trans. S. Moore, E. Aveling and E. Untermann, 3 vols., Charles H. Kerr and Co., Chicago 1904.

ماركس : رأس المال • (ترجمة مور وايفلنج وأونترمان) (ثلاثة مجلدات)

——— : A Contribution to the Critique of Political Economy, trans. N.I. Stone, Charles Kerr and Co., Chicago 1904.

ــ مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى • ترجمة ستون •

——— : Letters to Dr. Kugelmann, International Publishers, N.Y., 1934.

ــ رسائل الى دكتور كوجلمان •

——— : The Poverty of Philosophy, trans. H. Quelch, Charles Kerr and Co., Chicago 1910.

ــ عقم الفلسفة • ترجمة كويلتش •

——— : Theorien über den Mehrwert, ed. K. Kautsky, 3 vols., Stuttgart 1905 ff.

ــ نظريات فى فائض القيمة • نشره كاوتسكى • (٣ مجلدات)

——— and Engels, F. : Critique of the Gotha Program, International Publishers, N.Y. 1933.

ماركس وانجلز : نقد برنامج جوتا •

——— : The German Ideology, ed. R. Pascal, International Publishers, N.Y. 1933.

ماركس وانجلز : الايدلوجية الألمانية •

——— Germany : Revolution and Counter-Revolution, International Publishers, N.Y. 1933.

ماركس وانجلز : ألمانيا : الثورة والثورة المضادة •

Lenin : Selected Works, 12 vols., International Publishers, N.Y. 1934 ff.

لينين : مختارات من مؤلفاته • (١٢ مجلدا) •

Saint-Simon : Oeuvres, ed. Enfantin, 11 vols., Paris 1868-76.

سان سيمون : المؤلفات (١١ مجلدا) ٠
Doctrine Saint-Simonienne : Exposition, Paris 1854.

عرض لمذهب سان سيمون ٠

Sismondi, S. : Nouveaux principes d'économie politique, 2 vols., 2 éd., Paris 1827.

سيسموندى : المبادىء الجديدة فى الاقتصاد السياسى ٠ (مجلدان) ٠

Proudhon,P.J. : Système des contradictions économiques, ed. C. Bouglé and H. Moysset, 2 vols., Paris 1923.

برودون : مذهب المتناقضات الاقتصادية ٠

———— : De la création de l'ordre dans l'humanité, ed. C. Bouglé and A. Cuvillier, Paris 1927,

برودون : حول اقامة النظام فى الانسانية ٠

Comte, A. : Discours sur l'esprit positif, Paris 1844.

كونت : مقال فى الروح الوضعية ٠

———— : Cours de philosophie positive, 4 ed., Ed. E. Littré, 6 vols., Paris 1877.

ـ : دروس فى الفلسفة الوضعية ٠ (٦ مجلدات) ٠

———— : Système de politique positive, 4 vols., Paris 1890 (English translation 1870-75).

ـ مذهب السياسة الوضعية (٤ مجلدات) ـ له ترجمة انجليزية ٠

———— : The Positive Philosophy of Auguste Comte, freely translated and condensed by H. Martineau, 3 ed., 2 vols., London 1893.

ـ الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت : ترجمته بتصرف مع الاختصار ه ٠ مارتينو ٠ (مجلدان) ٠

Mill, J.S. : A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, 8 ed., N.Y. 1884.

مل : مذهب فى المنطق ، الاستدلالى والاستقرائى ٠

———— : Essays on some Unsettled Questions of Political Economy, London 1844.

ـ مقالات فى بعض مسائل الاقتصاد السياسى التى لم تتم تسويتها ٠

——— : Auguste Comte and Positivism, 3 ed., London 1882.

– أوجست كونت والوضعية ٠

Spencer, H. : The Study of Sociology, N.Y. 1912.

سبنسر : دراسة علم الاجتماع ٠

——— : The Principles of Sociology, 3 vols., N.Y. 1887-97.

– مبادىء علم الاجتماع ٠ (٣ مجلدات)

Stahl, F.J. : Philosophie des Rechts, 3 and 4 ed., 3 vols. Heidelberg 1854.

شتال : فلسفة الحق (القانون) (٣ مجلدات) ٠

——— : Das monarchische Prinzip, Heidelberg 1845.

– : المبدأ الملكى ٠

——— : Die gegenwärtige Parteien in Staat und Kirche, 2 ed., Berlin 1868.

– : الأحزاب المعاصرة فى الدولة والكنيسة ٠

——— : Siebzehn Parlamentarische Reden, Berlin, 1862.

– : سبعة عشر خطابا برلمانيا ٠

Stein, L. v. : Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, ed. G. Salomon, 3 vols., München 1923.

شتين : تاريخ الحركة الاجتماعية فى فرنسا منذ ١٧٨٩ حتى يومنا هذا ٠ (٣ مجلدات)

——— : Gesellschaftslehre, Stuttgart 1856.

– نظرية المجتمع ٠

Green, L.T. : Lectures on the Principles of Political Obligation, Longmans, Green and Co., London 1895.

جرين : محاضرات فى مبادىء الالزام السياسى ٠

Bosanquet, B. : The Philosophical Theory of the State, London (Macmillan, N.Y.), 1899.

بوزانكيت : النظرية الفلسفية فى الدولة ٠

Hobhouse, L.T. : The Metaphysical Theory of the State, London (Macmillan, N.Y.), 1918.

هبهاوس : النظرية الميتافيزيقية فى الدولة ٠

Gentile, G. : The Theory of Mind as Pure Act, trans. Wildon Carr, Macmillan, London, N.Y., 1922.

جنتيلى : نظرية الروح بوصفها فعلا خالصا · (ترجمة انجليزية بقلم : ويلدن كار) ·

———— : Grundlagen des Fascismus, Stuttgart 1936.

ـ أسس الفاشية ·

Panuncio, S. : Allgemeine Theorie des faschistischen Staates, Berlin 1934.

بانونشيو : النظرية العامة للدولة الفاشية ·

Mussolini, B. : Fascism, Doctrine and Institutions, Rome 1935.

موسولينى : الفاشية : نظريتها ونظمها ·

Hitler, A. : Mein Kampf. Reynal and Hitchock, N.Y. 1939.

هتلر : كفاحى ·

Rosenberg, A. : Der Mythos des 20 Jahrhunderts, 7 ed., München 1933.

روزنبرج : أسطورة القرن العشرين ·

———— : Gestaltung der Idee. München 1936.

ـ تشكيل الفكرة ·

مراجع غير مباشرة

١ ـ فى النظرية الجدلية للمجتمع

Adams, H.P. : Karl Marx in his Earlier Writings, London 1940.

آدامز : كارل ماركس فى كتاباته المبكرة ·

Adoratsky, V. : Dialectical Materialism, N.Y. 1934.

أدوراتسكى : المادية الجدلية ·

Bukharin, N.I. : Historical Materialism, N.Y. 1925.

بوخارين : المادية التاريخية

Cornu, A. : Karl Marx. De l'hégelianisme au matérialisme historique, Paris 1934.

كورنو : كارل ماركس · من الهيجلية الى المادية التاريخية ·

Croce, B. : Historical Materialism and the Economics of Karl Marx, trans. C.M. Meredith, N.Y. 1914.

كروتشـــه : المادية التاريخية والنظرية الاقتصـــادية لكارل ماركس (ترجمة انجليزية) •
Hook, S. : Towards the Understanding of Karl Marx, N.Y. 1933.

هوك : نحو فهم كارل ماركس •

Jackson, T.H. : Dialectics. The Logic of Marxism and its Critics. London 1936.

جاكسون : الجدل • منطق الماركسية ونقاده •

Korsch, K. : Marxismus und Philosophie, 2 ed., Leipzig 1930.

كورش : الماركسية والفلسفة •

——— : Karl Marx, London 1938.

ـ : كارل ماركس •

Lenin : Aus dem Philosophische Nachlass, ed. V. Adoratski. Wien — Berlin 1932.

لينين : من المخلفات الفلسفية • (نشره أدوراتسكى) •

Lukacs, G. : Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923.

لوكاتش : التاريخ والوعى الطبقى •

Paschukanis, E. : Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Wien — Berlin 1929.

باشوكانيس : النظرية القانونية العــامة (النظرية العــامة فى الحق) والماركسية •

Plekhanov, G.V. : Fundamental Problems of Marxism, ed. D. Ryazanov, New York 1929.

بليخانوف : المشكلات الأساسية للماركسية •

Troeltsch, E. : Die Marxistische Dialektik, in Gesammelte Schriften, vol. III, Tübingen 1922.

ترولتش : الجدل الماركسى • فى « مجموعة المؤلفات » ، المجلد الثالث •

مذهب المراجعين

Bernstein, E. : Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart 1899.

ـ برنشتين : مسلمات الاشتراكية ومهام الديمقراطية الاشتراكية •

——— : Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus, Berlin 1904.

ـ فى نظرية الاشتراكية وتاريخها .

Kautsky, K. : Bernstein und die materialistische Geschichtsauffasung, in « Die Neue Zeit », 1898-99, vol. II.

كاوتسكى : برنشتين والنظرة المادية الى التاريخ . (مقال)

٢ ـ فى أسس الوضعية

Artz, F.B. : Reaction and Revolution, 1814-32, Harper and Brothers, New York and London 1934.

آرتز : الرجعية والثورة .

Booth, A. : Saint-Simon and Saint-Simonism, London 1871.

بوث : سان سيمون ومدرسته .

Caird, E. : The Social Philosophy and Religion of Auguste Comte, 2 ed., Glasgow 1893.

كيرد : النظرية الاجتماعية لأوجست كونت وعقيدته الدينية .

Grossmann, H. : Sismonde de Sismondi et ses théories économiques, Warsaw 1925.

جروسمان : سيسموندى ونظرياته الاقتصادية .

Lévy-Bruhl, L. : La philosophie d'Auguste Comte, Paris 1900 (English trans., N.Y. 1903).

ليفى بريل : فلسفة أوجست كونت . (له ترجمة انجليزية) .

Sée, H. : Französische Wirtschaftsgeschichte, vol. II, Jean 1936.

سى : التاريخ الاقتصادى الفرنسى : المجلد الثانى .

——— : La vie conomique de la France sous la monarchie censitaire.

ـ الحياة الاقتصادية فى فرنسا فى عهد الملكية التى تأخذ بنظام الالتزام

Weill, G. : Saint-Simon et son oeuvre, Paris 1894.

فيل : سان سيمون ومؤلفاته .

٣ ـ فى فلسفة عصر عودة الملكية

Bric, S. : Der Volksgeist bei Hegel und in der Historischen Rechtsschule, Berlin 1909.

برى : روح الأمة عند هيجل وفى المدرسة القانونية التاريخية .

Frantz, C. : Schelling's Positive Philosophie, 3 parts, Cöthen 1880.

فرانتس : فلسفة شلنج الوضعية .

Kantorowicz, H. : Volksgeist und Historische Rechtsschule, in « Historische Zeitschrift », vol. 108, 1912.

كانتوروفتش : روح الأمة والمدرسة القانونية التاريخية (مقال) .

Kaufmann, E. : Studien zur Staatslehre des Monarchischen Prinzips, Leipzig 1906.

كاوفمان : دراسات فى نظرية الدولة تبعا للمبدأ الملكى .

Landsberg, E. : Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft, vol. II, München 1910.

لاندسبرج : تاريخ علم القانون فى ألمـانيا .

Mannhein, K. : Das konservative Denken, in « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », vol. LVII, 1927.

مانهيم : التفكير المحافظ (مقال)

Mehring, F. : Zur preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsgründung, Berlin 1930.

ميرنج : فى التاريخ البروسى منذ تلسيت حتى انشاء الرايخ .

Schnabel, F. : Deutsche Geschichte in neunzehnten Jahrhundert, 4 vol., Freiberg 1933-7.

شنابل : التاريخ الألمـانى فى القرن التاسع عشر . (٤ مجلدات)

Treitschke, H. v. : Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, 5 vols., Leipzig 1890-96.

تريتشكه : التاريخ الألمـانى فى القرن التاسع عشر (٥ مجلدات) .

Valentin, V. : Geschichte der deutschen Revolution von 1848-49, 2 vols., Berlin 1930.

فالنتين : تاريخ الثورة الألمانية فى عام ١٨٤٨ ــ ٤٩ (فى مجلدين) .

٤ ــ الفلسفة فى عهد الفاشية والاشتراكية الوطنية

Brady, R.A. : The Spirit and Structure of German Fascism. The Viking Press, N.Y., 1937.

برادى : روح الفاشية الألمـانية وتركيبها .

Croce, B. : History of Italy, -871-1915, N.Y., 1929.

كروتشه : تاريخ ايطاليا ١٨٧١ – ١٩١٥ .

Hobson, J.A. : Imperialism. Macmillan, London 1938.

هوبسن : الامبريالية .

Michels, R. : Italien von Heute, Zürich 1930.

ميكلز : ايطاليا اليوم .

Silone, J. : Der Fascismus, Zürich, 1934.

سيلونى : الفاشية .

Bäumler, A. : Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Berlin 1937.

بويملر : دراسات فى التاريخ الروحى الألمانى .

Böhm, F. : Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand, Leipzig 1938.

بوم : تهافت المذهب الديكارتى . الفلسفة الألمانية فى المعارضة .

Der Deusche Student, 1933 ff.

مجلة الطالب الألمانى . عام ١٩٣٣ والأعوام التالية .

Dietrich, O. : Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus, Breslau 1935.

ديتريش : الأسس الفلسفية للاشتراكية الوطنية .

Heidegger, M. : Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau 1933.

هيدجر : تأكيد الجامعة الألمانية لذاتها .

Heyse, H. : Idee und Existenz, Hamburg 1935.

هيزه : الفكرة والوجود .

Koellreutter, O. : Von Sinn und Wesen der nationalen Revolution, Tübingen 1933.

كولروبتر : فى معنى الثورة الوطنية وماهيتها .

——— : Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus, Berlin 1935.

– : الأمة والدولة فى نظرة الاشتراكية الوطنية الى العالم .

Krieck, E. : Nationalpolitische Erziehung, LeipZig 1932.

كريك : التربية السياسية الوطنية .

———— : Die deutsche Staatsidee, Leipzig 1934.

ـ فكرة الدولة الألمانية .

———— : Völkisch-politische Anthropologie, part III, Leipzig 1938.

ـ الأنثروبولوجيا الشعبية السياسية .

———— : (ed.) Volk im Werden, Leipzig 1933 ff.

ـ (الناشر) : « الأمة فى تحولها » .

Schmitt, C. : Der Begriff des Politischen, München 1932.

شمت : مفهوم السياسى .

———— : Staat, Bewegung, Volk, Hamburg 1933.

ـ الدولة والحركة والأمة .

———— : Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934.

ـ حول الأنواع الثلاثة للتفكير فى علم القانون .

Dennis, L. : The Dynamics of War and Revolution, N.Y. 1940.

دنيس : ديناميات الحرب والثورة .

Kolnai, A. : The War against the West, N.Y. 1938.

كولناى : الحرب ضد الغرب .

Marcuse, H. : « Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitaren Staatsauffassung », in « Zeitschrift für Sozialforschung », vol. III, Paris 1935.

ماركيوز : الصراع ضد الليبرالية فى النظرة الشمولية الى الدولة (مقال)

المطبعة الثقافية

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٠/٢٧١٢

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
دار الكاتب العربي

الثمن ٦٠ قرشا